NI CASADAS NI SEPULTADAS

LAS VIUDAS: UNA HISTORIA DE RESISTENCIA FEMENINA

Amaia Nausia Pimoulier

txalaparta

Prólogos: Cira Crespo | Isabel Mellén

Amaia Nausia Pimoulier

Ni casadas ni sepultadas
Las viudas: una historia de resistencia femenina

Prólogos
Isabel Mellén & Cira Crespo

Primera edición de Txalaparta
Tafalla, febrero de 2022
© de la edición: Txalaparta
© del texto: Amaia Nausia Pimoulier
© de los prólogos: Cira Crespo, Isabel Mellén
EditorialTxalaparta s.l.l.
San Isidro 35–1a
31300 Tafalla Nafarroa
Tfno. 948 703 934
info@txalaparta.eus
www.txalaparta.eus
Diseño de colección y cubierta
Esteban Montorio
Para la realización de la cubierta,
se ha utilizado una antigua postal
de autor desconocido, con la siguiente leyenda: Valle de Arratia.
Eustaquio y Nicolasa.
Maquetación: Monti
ISBN
978-84-18252-27-3

Prólogo

Cira Crespo

Etxeko jauna hil da. Se ha muerto el hombre de la casa. Así debieron empezar gran parte de las historias que cuenta este libro. «Se ha muerto el hombre de la casa» es una frase dura, que lleva emparejada un gran peso de tristeza y miedo. La mujer que lo dijo, y cada vez que alguien pronunció esas palabras, debió vislumbrar un futuro más que incierto por delante. Porque una mujer sin marido, sin un hombre al lado, es alguien tremendamente vulnerable en una sociedad patriarcal; es decir, una sociedad pensada por y para los hombres, como lo era la sociedad de los siglos xvi y xvii.

Desde que se pronuncia esa sentencia, la mujer de la casa debe empezar a recolocarse en su nueva situación, ya en el mismo momento de llorar al muerto. Como bien nos cuenta Amaia Nausia, era importante parecer buena viuda desde el primer momento y, por ejemplo, no llorar ni poco ni demasiado al muerto, y ofrecer un buen funeral y saber vestir el luto adecuadamente. Y durar el tiempo necesario triste y oscura. Ni mucho ni poco. Ya sabéis, nos toca a menudo vivir haciendo equilibrios absurdos.

Esa mujer también debió pensar en qué comería al día siguiente, porque desde el momento que se muere el hombre de la casa la mujer desciende en su situación económica. En el mejor de los casos solo pasará pequeñas penurias, pero la mayoría de veces engrosará las listas de pobres de la ciudad, pues las mujeres tenían pocas opciones de encontrar trabajo y, si lo hacían, era siempre por menos salario que un hombre (eso pasaba entonces y, me temo, hoy en día también). A veces la mujer era resolutiva, claro, y lograba salir adelante, tal vez conseguir otro marido o pensaría que mejor sola que mal acompañada... A veces su vida mejoraría, pero otras muchas veces esa mujer sufriría por su condición de viuda. Y aún más seguro es que sufriría más que si hubiera sido un hombre. Es decir, este libro nos confirma, de nuevo, que ser mujer era más difícil que ser hombre y que eso se debe a que vivieron y vivimos en un sistema injusto que se llama Patriarcado.

Algunas mujeres historiadoras hemos decidido poner nuestro granito de arena para cambiar las cosas y nos dedicamos a escudriñar en los fundamentos de estas injusticias y a conocer las estrategias que nos han precedido para combatirlas. Buen ejemplo de ello es este libro donde Amaia Nausia hace un profundo análisis de fuentes judiciales y nos traslada un fresco muy vivo de la situación de las mujeres de los siglos xvi y xvii.

Leyendo el libro sabremos más sobre algunas mujeres, pero también entenderemos mejor todo lo que les rodeó, como era aquella sociedad, los parientes, vecinos, tribunales, moralistas... En resumen, después de leerlo podremos percibir la historia que rodeó a esa mujer, a cada una de esas mujeres que un día dijeron, con pena y miedo, que el hombre de la casa había muerto. *Etxeko jauna hil dela.*

Prólogo

Isabel Mellén

¿De qué manera puede una viuda del siglo xvi desafiar a todo un sistema patriarcal desde una humilde aldea navarra? ¿Cómo es posible que una mujer así tenga en sí misma el poder de hacer tambalear toda una ideología diseñada para oprimirla? Las viudas se convirtieron, durante los siglos de la Edad Moderna, en disidentes involuntarias de un sistema que las rechazaba pero que debía integrarlas, en sujetos perturbadores dentro de una sociedad donde las desigualdades se iban afianzando cada vez más a través de las sofisticadas técnicas de control social que se evidencian en este libro. Así, las mujeres de los siglos xvi y xvii vivieron a la sombra de sus maridos, que se alargaba y proyectaba sobre sus vidas más allá de la muerte. Por ello, cuando una mujer que había sido tutelada desde la infancia por los varones de su entorno familiar y, después, por su esposo, al fin alcanzaba la autonomía, suponía todo un desafío a un sistema que, a través de infinidad de vías, impedía su completa emancipación.

Fueron muchas las dificultades que tuvieron que atravesar estas mujeres a las que, quizá debido a la libertad de la que habían gozado las viudas en el pasado medieval, trataron de atar en corto. Y es que, mientras encontramos en la documentación de la Plena Edad Media mujeres viudas que tomaban completamente las riendas de su vida una vez habían cumplido con su gran obligación (casarse y traer descendencia al mundo), hacia finales de la Edad Media y sobre todo en la Edad Moderna asistimos a un empeoramiento de las condiciones de vida de las mujeres, que se tradujo, entre otras cosas, en trabas a su capacidad de acción durante la viudez. Dificultades que comenzaban con un adoctrinamiento moral que no era tan palpable en los siglos medievales y que garantizaba que, una vez liberadas de las tutelas de sus maridos, el «qué dirán» y el yugo de la honra hiciesen el ingrato trabajo del sometimiento y reforzasen así las desiguales leyes para hombres y mujeres que fueron surgiendo en el paso de una época a la otra.

Las viudas, en tanto que sujetos peligrosos y disidentes por naturaleza de un sistema que las quería sometidas a la voluntad de un varón, se ubicaron en el epicentro de una sociedad opresora. Se multiplicaron los tratados moralistas que ofrecían consejos a mujeres para afrontar esta nueva etapa vital, se enseñaban modelos de conducta considerados rectos, se establecían toda una serie de rituales y normas a cumplir tras la muerte del esposo, se involucraba al vecindario para controlar sus acciones y se las obligaba mediante una estudiada ingeniería social a encarnar un modelo de viuda que no supusiese una amenaza para el sistema patriarcal que comenzaba a echar raíces cada vez más hondas. Estos nuevos

imperativos morales, distintos para hombres y mujeres y forjados al calor de una Iglesia cada vez más poderosa, calaron en unas viudas que tuvieron que hacer equilibrios entre lo que la sociedad deseaba que fuesen y sus propias ansias y expectativas, siempre caminando al borde del precipicio que separaba la aceptación vecinal y la pertenencia a una comunidad de la marginación, la pobreza y el ostracismo.

Por ello, las viudas descarriadas que rompían con los moldes de lo que se esperaba de ellas, con los roles de género que les correspondían como mujeres sin marido, normalmente no lo hacían por convencimiento, sino por necesidad. Cuando el empobrecimiento que les aguardaba tras la muerte del esposo no les dejaba más salida, la propia situación de desamparo las conducía a la prostitución o a las actividades ilícitas, ya que, tanto ayer como hoy, pesa mucho más el hambre que la honra. Por lo tanto, eran empujadas a la pobreza, pero se les exigía virtud; eran incitadas a continuar con sus vidas, pero se las sometía a vigilancia; eran conminadas a dirigir la familia, pero siempre a la espera de la llegada de un nuevo hombre (esposo, hijo o familiar varón) que de nuevo les arrebatase la autonomía. Así, el fino equilibrio social favorecía que tuviesen medios de subsistencia, pero no los suficientes como para ejercer una libertad sin trabas que les llevase a adquirir demasiado poder. Los techos de cristal, en la Edad Moderna, también marcaban los límites de hasta dónde podía llegar una mujer.

Hoy como ayer, el Patriarcado de los siglos xvi y xvii desplegó su violencia social, física y económica sobre estas mujeres que desafiaron desde su posición de vulnerabilidad el sentido y los axiomas de una organización social fundamentada en la desigualdad. Como encarnaciones involuntarias de la mujer libre, se les recortaba la libertad para reponerlas en el lugar de la opresión que les correspondía por género. Sobre ellas se vertían estereotipos negativos destinados a que estuviesen siempre bajo la sombra de la sospecha, para que fuesen objeto de suspicacia y vigilancia. Pero, como sucede con todos los prejuicios, estos no proyectan más que los miedos de la sociedad que los crea. Estudiar la figura ficcionada de la mala viuda es descubrir que había pánico a que una mujer dispusiese de su propio cuerpo, a que tomase decisiones por su propio pie, a que hiciese sombra a los hombres que, por derecho de nacimiento, debían estar siempre por encima en la escala social.

Por ser piezas discordantes dentro de una sociedad que buscaba la supremacía masculina en todos los órdenes de la vida, las viudas fueron personajes incómodos, y es precisamente esta incomodidad la que las presenta en la actualidad como un interesantísimo objeto de estudio. Sobre ellas se proyectaban los terrores del Patriarcado; ellas absorbían en su existencia cotidiana las violencias que aguardaban a las mujeres que se salían de la norma; ellas representaban una rebeldía, a veces de manera involuntaria y otras veces conscientes de su situación y de que la supervivencia pasaba por la lucha diaria esgrimiendo sus derechos y defendiéndolos en los tribunales. Ellas son un hilo suelto de la historia.

Tejer de nuevo la madeja de la historia, como hace de forma magistral Amaia Nausia Pimoulier a lo largo de estas páginas, integrando a las mujeres que han sido excluidas, tanto en su tiempo como en el nuestro, no es una tarea fácil. Implica ser muy crítica con una historiografía en la que es frecuente encontrar tergiversaciones, ocultaciones deliberadas y silencios para no incluir la inevitable presencia de mujeres. Conlleva revisar la documentación original página a página para rescatar aquello que ha sido pasado por alto, indagar en cuestiones que ningún investigador o investigadora se ha planteado antes, ejercer casi en solitario una lucha contra el relato histórico androcéntrico y encontrarte con la oposición de compañeros de profesión y de un público que a veces no quiere escuchar que las mujeres han tenido y tienen una importancia vital en el curso de la historia colectiva. Los

mismos miedos del Patriarcado de antaño haciéndose presentes en el de hoy.

Y es que estas mujeres sin tutela masculina no solo supusieron, por razón de su mera existencia, una amenaza a la ideología machista de su tiempo, sino que su estudio en el presente, como demuestra este libro, es también un revulsivo contra la historia androcéntrica actual. Introducir a las mujeres viudas del pasado en una narrativa histórica que solo tiene en cuenta los hechos protagonizados por los hombres privilegiados y que una y otra vez las rechaza por considerarlas irrelevantes, es introducir un caballo de Troya dentro de esa misma narrativa. Es boicotear un discurso histórico diseñado para perpetuar las desigualdades en nuestro presente utilizando como arma lo que se ha querido dejar al margen. Porque allá donde hay un silencio o un ocultamiento dentro de este relato que nos cuentan sobre el pasado, hay una verdad incómoda que no interesa que vea la luz. Porque la gloria de unos implica la miseria de otras. Por eso estas nuevas investigaciones sobre aquello de lo que no se ha querido hablar, sobre la cotidianidad de las mujeres más vulnerables dentro de las sociedades patriarcales, desde lugares aparentemente periféricos o mal considerados «locales», son un verdadero ejercicio de resistencia a considerar la historia como el acto de unos pocos; una resistencia femenina que enlaza nuestras preocupaciones y luchas del presente con las de las viudas del pasado.

Introducción

«El estado de la viuda es menos seguro, antes sin proporción, más peligroso, no siendo sujeta a marido, a padre, madre, hermanos, ni otros superiores, antes libre y absoluta señora de sí y de su casa»1.

«Dejad que os recuerde que ahora sois una mujer libre, una viuda, que tenéis plenos poderes como cualquier señor del país sobre la tierra de vuestro marido, […] y por lo tanto sois señora de todo, y todo poseéis, […] y no os convertiréis más en una sierva»2.

La viuda en el antiguo régimen encarna todo aquello que el Patriarcado a lo largo de la historia ha rechazado en una mujer: la negación de la autoridad masculina. Las palabras de estos dos clérigos –católico español, el primero, protestante inglés, el segundo– dan buena muestra de ello. En su *Diálogo en laude de las mujeres,* Espinosa manifestaba la preocupación ante un estado que negaba el poder del varón sobre lel que se sustentaba el sistema patriarcal. Mientras que, como nos recuerda Margaret King a través de las palabras de este pastor inglés, la viudedad de las mujeres otorgaba la oportunidad de deshacerse del yugo del matrimonio.

Por supuesto, la muerte del marido, además de independencia, conllevaba para la mayoría el empobrecimiento inmediato y la pérdida de recursos económicos. Al fin y al cabo, la viudedad representaba las dos caras de una misma moneda; una oportunidad para decidir por sí mismas fuera de la tutela del esposo, pero también un mayor control social por el recelo que dicha soledad acarreaba para los estándares morales de la época y mayores dificultades económicas.

El estudio de la viudedad resulta imprescindible para entender el adoctrinamiento y el disciplinamiento al que se vieron sometidas nuestras antepasadas en un momento histórico de especial relevancia para el enraizamiento del Patriarcado. Un momento en el que, por los motivos que se explicarán en este libro, los discursos en torno a la mujer se endurecieron y la presencia de mujeres en el ámbito público fue cada vez más limitada a favor de su papel como madre y responsable del hogar. El ideal de feminidad de la época, basado principalmente en la castidad femenina y en la maternidad, encontró en las viudas un blanco perfecto sobre el que descargar todos los anhelos del sistema; una mujer sola, recogida en el hogar, al cuidado de hijas e hijos, que emplease su tiempo en la oración y en la práctica de la castidad.

«Catalina ha sido y es mujer de bien, honesta y recogida, y ha estado casada legítimamente con Charles de Ardanaz, ya difunto, de quien hubo dos hijas en legítimo

matrimonio, y viviendo con ellas y manteniéndolas con su sudor e industria en hábito y reputación de viuda, muy honesta y recogida y ejemplarmente»3.

Así describía en 1585 el procurador Juan de Lizasoain a su defendida, Catalina de Zabalceta, viuda y vecina de Badostain. Era el prototipo de viuda ideal para la sociedad del Antiguo Régimen: una mujer virtuosa que, desde que murió su marido, dejándola con dos niñas pequeñas, había logrado subsistir con «su industria de costura».

Esta podría ser la historia de muchas de las viudas que protagonizaron los miles de procesos que encontramos en el Archivo General de Navarra en los siglos XVI y XVII. A pesar de las particularidades de cada caso y aunque la vida de cada una de ellas tomase derroteros tan diferentes como diversas eran sus circunstancias, todas compartían un hecho que marcaba el comienzo de su historia como viudas: la pérdida, la muerte del compañero. Tras este inicio común y pese a estar siempre limitadas por los condicionamientos morales, sociales y jurídicos de su época, el abanico de opciones ante los que se encontraba una mujer del siglo xvi y xvii que había perdido a su esposo era amplio.

Por eso mismo, porque la idea de viudedad era percibida por cada una de las protagonistas, o por quien desde fuera la observase, de forma diferente4, con este trabajo se pretende conocer la figura de la viuda desde todos los ámbitos posibles para encontrar, a través de lo que Burke llama la «multiplicidad de los puntos de vista», lugares comunes que nos aporten una idea de viudedad lo más cercana a la realidad posible5. Se trata de tener en cuenta al mismo nivel las diferencias que hacen único cada caso mientras se valoran las similitudes que nos dan una idea total.

Y es que la vida de Catalina se podría analizar desde muchos prismas: desde el punto de vista de una mujer del Quinientos; como madre de dos hijas pequeñas; bajo la óptica de la mano de obra del Antiguo Régimen; estudiando el concepto de honor y honra de aquella sociedad; y desde tantos puntos de partida como a cada historiadora le inspire el ejemplo de esta vecina de Badostain. Y puesto que Catalina, además de como viuda, sin duda se percibía a sí misma como mujer, esposa, madre, trabajadora, miembro de una comunidad, etc., y que sus vecinos, a su vez, la consideraban de todas estas formas, se tratará de no perder de vista este concepto global6.

1. ¿Para qué una historia de las viudas navarras en los siglos XVI y XVII?

En primer lugar, convendría aclarar que se echa de menos una visión global en los trabajos que se han acercado a la viudedad. Pero lo cierto que esta visión global repecto al pasado de las mujeres en general es propia de una historiografía androcéntrica más interesada por aquellas cuestiones en las que los hombres han sido actores principales que en buscar aquellos espacios en los que las mujeres han sido protagonistas en la sombra; la hegemonía de la historia institucional o militar dentro de la historiografía, preocupada por las vidas de reyes y reinas, por las campañas militares o por el devenir político de los sucesivos reinos, son buena muestra de ello. Como señala Gerda Lerner en *La creación del Patriarcado*, ignorar o minusvalorar la presencia de las mujeres en la historia no es sino otra forma de violencia de género. Dicho de otra manera, «la historia de las mujeres es indispensable y básica para lograr la emancipación de las mujeres»7. Este libro, por lo tanto, es un intento por recuperar la memoria colectiva de nuestras antepasadas. Porque solo con

conciencia y memoria de nuestro pasado se puede poner en valor nuestro presente. Las mujeres, como los hombres de clase trabajadora, los disidentes sexuales o las personas racializadas, ausentes por lo general en lo que se ha considerado como historiable, ocuparon espacios sin los que nuestro pasado no habría podido construirse y las viudas navarras son buen ejemplo de ello.

Si bien, por lo tanto, es imprescindible contribuir a la historiografía de género, ¿por qué una historia de la viudedad? Como decía, lo cierto es que las mujeres, por lo general, hemos tenido una relación muy conflictiva con nuestro pasado: siendo la mitad de la Humanidad, hemos sido agentes de la historia, pero nuestra presencia siempre se ha tratado de forma marginal. En otras palabras, las mujeres no han estado al margen de la historia, aunque hayan hecho historia desde los márgenes. Y en los márgenes con más motivo han permanecido todas aquellas que rompían con los canones establecidos, como las viudas.

El concepto e idea de feminidad desde el pasado más lejano concebía a la mujer bajo una autoridad masculina; como *hija de* o *esposa de*. La identidad de nuestras antepasadas se definía en función de la relación que tuviese con el varón más cercano, con su padre, en caso de permanecer doncella, con su marido, en el caso de contraer matrimonio, o con Jesús, en el caso de ingresar en un convento. Una mujer no sujeta a marido o a monasterio resultaba peligrosa para el sistema y, por lo tanto, exigía mayor control jurídico y social. A través de este control podremos analizar cómo se articuló un sistema patriarcal que, durante milenios, ha sometido la fuerza reproductiva y de trabajo de las mujeres.

Pero, además, la pregunta que cabe responder es: ¿para qué una historia de las viudas navarras? Siendo un reino conquistado en los albores del siglo xvi, que había perdido con la conquista castellana su soberanía, ¿qué puede aportar a la comprensión de la historia de las mujeres con mayúscula el análisis de las viudas de un pequeño reino del Pirineo? Respondiendo a los criterios de la microhistoria que instauró Carlo Ginzburg[8], las viudas navarras nos sirven de micro para explicar lo macro. Así como la vida del molinero de una pequeña localidad italiana sirvió a Ginzburg para explicar la tradición de la cultura popular de comienzos del xvi, el caso de las viudas navarras, su día a día, su adoctrinamiento y recursos de supervivencia, nos servirán para explicar el enraizamiento del sistema patriarcal en la Europa de la primera Edad Moderna.

Habiendo contestado al objeto y lugar de estudio de este libro, quedaría preguntar sobre el cuándo: ¿por qué un libro sobre las viudas navarras de los siglos xvi y xvii? Además de los cambios político-institucionales que llegaron a Navarra tras su conquista, lo cierto es que la Edad Moderna conllevó grandes cambios para la situación de las mujeres. Como en todo momento transicional, el paso de la Edad Media a la Moderna nos habla de transformaciones, en este caso del enraizamiento del sistema patriarcal y, en consecuencia, de la pérdida de derechos para las mujeres. Serán años en los que «se intensifican factores fundamentales del patriarcado como la división sexual del trabajo, imprescindible para la implantación del incipiente sistema capitalista, el control reproductivo de las mujeres a través del control de sus comportamientos sexuales y la exaltación de su rol materno o la expulsión de las mujeres de la esfera pública en favor de la esfera doméstica»[9].

A esta situación contribuyó el proceso de depauperización y posterior crisis demográfica de los siglos xvi y xvii. Según diferentes estudios, para el siglo xvii la población en algunas zonas de Europa se había reducido hasta en un tercio. A consecuencia de esta crisis, la natalidad se convirtió en una cuestión de Estado, lo que trajo un fuerte aumento por parte de las instituciones sobre el control de la capacidad reproductiva de las mujeres y de su sexualidad. Esta crisis contribuyó a que los mercados se contrajeran, a que el comercio se

detuviera, a que el desempleo creciera, en definitiva, a que la incipiente economía capitalista colapsara10.

Todo ello es clave para entender nuestro propio presente y para ver cómo a partir de este siglo xvi se construirán los mecanismos narrativos en torno a la supuesta inferioridad de la mujer frente al hombre y el disciplinamiento al que debían someterse todas aquellas que no aceptasen el papel que se les había asignado.

2. ¿Cómo?

El estudio de la viudedad navarra podría tener diferentes enfoques; acercándonos a él desde la posición de la viuda en la sociedad, la legislación en torno a su figura, la propuesta de eclesiásticos y tratadistas sobre el concepto de la viuda ideal, la caracterización en la literatura de este estado, su papel en el mundo laboral o en la tutela de sus hijos, etc. La variedad de posibles investigaciones en torno a ellas es, así pues, rica. Pero, aunque obviásemos su riqueza como objeto de estudio, bastaría justificar la importancia histórica de esta figura y la necesidad de acercarnos a ella por la frecuencia con la que nos la encontramos en las fuentes. No solo es una figura asidua en la documentación, si no que además aparece perfectamente definida en su condición de viuda. Como se ha explicado, esto se debe a que las mujeres del Antiguo Régimen eran clasificadas en función de la figura masculina que tuviesen más cercana y su relación legal con respecto a esta, es decir, por su condición de hija, esposa, viuda o esposa de Cristo. Esto supone una ventaja a la hora de seguir su rastro porque siempre aparecerá citada como *viuda de*.

Estas *viudas de* dejaron su huella en diversas esferas, tanto judiciales como eclesiásticas, sociales y literarias. En las fuentes jurídicas su presencia fue muy cuantiosa. De hecho, cualquiera que pretenda conocer su forma de actuar en la época moderna inmediatamente será consciente de la enorme fuerza con la que aparecen en la documentación, siendo un grupo bien delimitado que luchaba por sus derechos, propiedades y privilegios. El presente libro, fruto de una tesis doctoral, comenzó a documentarse en octubre de 2004. Por entonces, el Archivo General de Navarra en su sección de Tribunales Reales contaba con 18.078 procesos en los que estaban implicadas viudas, lo cual supone el 12,67% del total de los 142.571 procesos del agn para los siglos xvi y xvii.

Estas féminas son omnipresentes en los tribunales civiles europeos durante el Quinientos y el Seiscientos. Stretton afirma que para casi todas las cortes civiles inglesas las viudas eran proporcionalmente el grupo femenino de litigantes más numeroso11. Richard L. Kagan, por su parte, también destaca la intensidad con la que las viudas castellanas pleiteaban ante los tribunales y asegura que al menos una quinta parte de los casos las implicaban. Eran las únicas mujeres con derecho a litigar en su propio nombre, y sus casos se clasificaban como casos de Corte, lo que les permitía acudir directamente a la audiencia real12. Miskimin observa el comportamiento de estas mujeres en las Cortes francesas de la Baja Edad Media13. En Catalunya, en una época más tardía, el siglo xviii, Isabel Pérez Molina también emplea fuentes procesales para comprobar si el discurso de los juristas se reflejaba en la cotidianidad de las viudas catalanas14.

La importante presencia de las viudas en las Cortes civiles es innegable, lo cual presupone una actividad normativa en torno a ellas. Por ello la recopilación de las leyes

emanadas de los diferentes reinos de las monarquías europeas modernas ofrecerá a lo largo de esta obra una visión general y clara de su situación jurídica.

Por otra parte, la ingente cantidad de viudas que acudían a la Corte Mayor y al Consejo Real de Navarra requería un estudio sistemático y la lectura de cientos de procesos que nos permiten tener una visión amplia no solo del sistema jurídico que rodeaba a las viudas, sino de su propia forma de ver la vida a través de sus testimonios, o la forma en la que eran percibidas por su comunidad, así como los recursos económicos, jurídicos y sociales a los que podían recurrir para seguir adelante.

Las fuentes morales también son muy útiles para contar la historia de estas mujeres. La viuda preocupó, y mucho, a los moralistas de su época: a su condición femenina, peligrosa per se, había que añadir la falta de una figura masculina que controlase sus actos. Si a esta ecuación sumamos el habitual acceso a recursos económicos (a través del usufructo o la restitución de la dote15), podemos entender la prolífica creación de tratados dirigidos a adoctrinar a estas mujeres. Además, debemos comprender el contexto en el que nos encontramos: en esta época surgirán numerosos manuales para guiar a las mujeres a través del perfecto modelo para cada estado. Como demuestra el estudio de Casangrande, este tipo de tratados ya eran habituales en el siglo xv16, pero fue la Edad Moderna la que les dio el verdadero empuje: Juan Luis Vives con su *Instrucción de la mujer cristiana* en el primer cuarto del siglo xvi, Guevara, Osuna, Espinosa y su *Diálogo en laude de las mujeres*, Pineda o Andrade, ya a mediados del siglo xvii, son los principales exponentes de esta corriente. La lectura de estos autores completa la visión que desde estos estamentos se tenía de las viudas y, por extensión, del género femenino17.

Las fuentes literarias, sobre todo la literatura áurea, siempre tan atenta a retratar las costumbres de la sociedad que le rodeaba, no se olvidaron de las viudas. A través de obras como *La casa del Tahúr*, de Mira de Amescua, *La viuda valenciana*, de Lope de Vega, o *La dama duende*, de Calderón, los autores del Siglo de Oro ridiculizaron a aquellas viudas que rompían los cánones establecidos y ensalzaron a las que respetaron su rol en la sociedad. *La prudencia en la mujer*, de Tirso de Molina, y su protagonista, la reina viuda doña María, es uno de los mejores exponentes de cómo el teatro servía para presentar al pueblo el ideal de viudedad que debían seguir y respetar. Mientras que fue Quevedo el encargado de satirizar a estas mujeres solas a través de sus sonetos y, especialmente, en algunos de los pasajes de su *El mundo por de dentro*.

1. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 264-265.
2. King, 1991, pp. 67-68.
3. Archivo General de Navarra (agn), Tribunales Reales. Procesos nº 132611, fol. 7r-v.
4. Olábarri y Caspistegui (1996, pp. 9-10) explican una de las características de la «nueva» historia cultural, que lleva a algunos a preferir el término «historia sociocultural», es «la decisión operativa de sus cultivadores de no olvidar nunca que no existen "productos culturales" sin hombres o mujeres que los produzcan y que los "productores de cultura" (que son, además, otras muchas cosas que en cada investigación concreta no se pueden olvidar) son miembros "agentes activos y pasivos" de la sociedad, pertenecen a grupos que forman y les reforman, trabajan y viven "aunque no determinados, sí condicionados" en el seno de unas estructuras de las que a veces no son conscientes de que existen y a las que, sin embargo, contribuyen, con mayor o menor libertad y capacidad de influjo, a transformar».
5. Burke, 1996, pp. 121-122 y 2000, p. 264.
6. Para un estudio historiográfico de la historia cultural: Burke, 2000; Daniel, 2005; Olábarri – Caspistegui, 1996; Serna – Pons, 2005.
7. Lerner, 2017, p. 27.
8. Ginzburg, C., *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*, 1976.
9. Nausia Pimoulier, 2020, p. 29.
10. Ante la posibilidad del colapso del sistema, Silvia Federici (2010, p. 136-139) explica cómo el Estado comenzó a criminalizar y castigar todo comportamiento que impidiese el crecimiento poblacional, llegando a convertir este tema en una cuestión de Estado. Concluye la autora que la intensificación «de los nuevos métodos disciplinarios que adoptó el Estado en este periodo con el fin de regular la procreación y quebrar el control de las mujeres sobre la reproducción tienen también origen en esta crisis». En esta nueva concepción de las personas como mera mano de obra, como recursos

naturales, «se aprobaron leyes haciendo hincapié en el matrimonio y penalizando el celibato», convirtiendo a la familia en una «institución clave». Por lo tanto, la autora nos está hablando directamente de lo que ella llama «una verdadera guerra contra las mujeres, claramente orientada a quebrar el control que habían ejercido sobre sus cuerpos y su reproducción».

11. Stretton, 1999, pp. 193-208.
12. Kagan, 1981, p. 86. Sobre viudas castellanas litigando en los tribunales civiles en el xviii: Gandásegui Aparicio, 1999. Sobre las preeminencias procesales de las viudas: Bouza Gil, 1997. Viudas italianas en tribunales: Calvi, 1994.
13. Miskimin, 1992.
14. Pérez Molina, 1997, pp. 15-17. Otros estudios han empleado fuentes similares para acercarse a otros aspectos de la vida femenina: Birriel Salcedo, 1998; Gamboa, 1988; Mateo Ripoll, 2002; Ortega López, 1997; Sánchez González, 2006; Sheridan Walker, 1993; Usunáriz Garayoa; Villalba Pérez, 2004.
15. El usufructo consistía en el derecho de la viuda a gestionar los bienes muebles e inmuebles del esposo mientras permaneciese viuda; era la administradora de dichos bienes, no la dueña de los mismos. Mientras que la dote eran los bienes aportados por la esposa al matrimonio y, a diferencia del usufructo, eran patrimonio propio de la mujer y le debía ser devuelto a la muerte del esposo si, por el moivo que fuera, la viuda renunciaba al usufructo. Tanto el usufructo como la dote serán tratados ampliamente en el capítulo referido a la administración de los bienes por parte de las viudas.
16. Casagrande, 1992, pp. 107-108.
17. En España, la literatura moral ha sido estudiada principalmente por Mariló Vigil, en su obra de referencia *La vida de las mujeres en los siglos* xvi *y* xvii, y por Hernández Bermejo en su artículo «La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos xvi y xvii». Ambas autoras realizan un recorrido del ideal femenino a través de los diferentes tratados de la época moderna.

Primera parte

Imágenes de viudedad: adoctrinamiento y castigo

«¡Oh, cuán triste! ¡Oh, cuán enojoso! ¡Oh, cuán peligroso es el estado de las viudas!: en que si una viuda sale de su casa, la juzgan por deshonesta; si no quiere salir de casa, piérdesele su hacienda; si se ríe un poco, nótanla de liviana; si nunca se ríe, dicen que es hipócrita; si va a la iglesia, nótanla de andariega; si no va a la iglesia, dicen que es a su marido ingrata; si anda mal vestida, nótanla de extremada; si tiene la ropa limpia, dicen que se cansa ya de ser viuda; si es esquiva, nótanla de presumptuosa; si es conversable, luego es la sospecha en casa; finalmente digo que las desdichadas viudas hallan a mil que juzguen sus vidas y no hallan a uno que remedie sus penas»[18].

Estas palabras de fray Antonio de Guevara de principios del siglo xvi son el reflejo del enorme recelo que despertaba en la época la figura de la viuda. Efectivamente, tanto legisladores, como moralistas y eclesiásticos centraron su atención en estas mujeres en no pocas ocasiones. Sin un hombre a su lado que las controlase, su libertad resultaba, si no peligrosa, sí preocupante: ¿quién salvaguardaría su honra y castidad? No mentía al afirmar que hallaban a mil que juzgasen sus vidas.

¿Es cierto, como afirmaba Guevara, que todo el mundo juzgaba a la viuda? La verdad es que los moralistas dirigieron su mirada hacia ella para advertirle de los peligros y tentaciones a los que se tendría que enfrentar, debía ser virtuosa en todos los aspectos de su vida: en su casa, en su vestimenta, al hablar, tratar con sus vecinos y con sus hijos; los juristas, por su parte, establecieron limitaciones patrimoniales para aquella que no respetase las normas morales constituidas; los literatos ridiculizaron la figura de la «viuda alegre» que rompía los cánones; y la sociedad castigó con sus reproches y marginación a quien osase romper el nuevo orden social impuesto por el incipiente Estado moderno.

¿Qué límites regían la conducta de las viudas? ¿Eran aceptados y seguidos? ¿Qué ocurría cuando se rompían? ¿Hasta qué punto eran flexibles? ¿Con qué instrumentos de control contaba la sociedad para hacerlos evidentes? ¿Cómo castigaba la comunidad a aquellas viudas que los rebasaban? ¿Se correspondía la imagen ideal de los tratadistas con la real? ¿Las viudas eran conscientes de este ideal y procuraban seguirlo? Pero, antes de delimitar todas estas cuestiones, trataré de definir el objeto de este libro: ¿qué era una viuda? Para responder a este interrogante me detendré en tres puntos que, en mi opinión, son fundamentales para entender este concepto: la naturaleza femenina de la viudedad; la frecuencia con la que estas mujeres aparecían en la sociedad de la primera Edad Moderna; y, finalmente, la doble cara de este estado –la autonomía derivada de la pérdida.

18. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 821.

Capítulo I. Concepto e idea de viudedad

es preciso aclarar que no existe un patrón único que defina la viudedad. ¿Cómo definir a la viuda, como aquella mujer que ha perdido a su marido?[19] Pero ¿sigue siendo viuda una mujer que, tras perder a su primer marido, ha contraído segundas nupcias? En este sentido deberíamos entender la viudedad femenina como un concepto completamente heterogéneo que depende de numerosos factores y circunstancias. Marie-Catherine Barbazza, por ejemplo, apuesta por tener en cuenta factores temporales, económicos, materiales y humanos que nos ayuden a valorar la originalidad de cada caso[20]. Siguiendo sus criterios, podríamos tener en cuenta la diferencia entre una mujer casada que perdió súbitamente a su compañero o la esposa que pasó a ser cabeza de familia después de unos años de vida común. El número de hijas e hijos con los que quedaba es también un factor importante, así como la edad de estos. Además, están los recursos con los que contaba para subsistir. Por otro lado, en los casos de segundas nupcias, las nuevas uniones podían producirse entre viudos o con una persona que se casaba por primera vez.

Además de las circunstancias particulares de cada caso, lo cierto es que la viudedad implica dos componentes fundamentales e imprescindibles: el suceso –la pérdida del compañero– y la construcción –el despliegue de la retórica de la viudedad[21]. Conforme la viuda iba ejerciendo su nuevo derecho de opción, podía elegir volver a casarse (lo que posibilitaba una futura nueva viudedad), optar por la castidad, la clausura o una mezcla de todas[22]. En cierta manera, la viudez es un estado creado por los eventos del momento.

La viudedad implica también soledad y la sociedad del Antiguo Régimen adscribía unos pocos roles para la gente sola. Como explica Barbara Hanawalt, tras la niñez y la adolescencia la mayoría de la gente se casaba y en el contexto rural las dos categorías principales de gente sola eran las viudas y el párroco local. Podríamos preguntarnos por qué los viudos no entran en esta categoría, pero los estudios demográficos dejan claro que, entonces como ahora, las mujeres sobrevivían con mayor frecuencia a sus maridos y se casaban nuevamente menos a menudo que los hombres[23].

A mi entender, en el caso de las mujeres, la viudedad suponía una división entre todo lo anterior y todo lo posterior. Por supuesto, este punto de inflexión no determinaba de manera absoluta el futuro, ya que las elecciones hacían aparecer nuevas posibilidades en cada caso. Las opciones eran amplias, pero, aunque se casara nuevamente, aunque permaneciera siempre sola, nadie olvidaba que aquella mujer había tenido ya un marido y que este había fenecido. La mujer había quedado marcada, como un objeto al que su dueño hubiese acuñado. Así pues, bastaba la pérdida, las opciones que construían la vida de cada viuda tras este quebranto no importaban tanto.

En 1519 moría Miguel Munárriz, hortelano del barrio de la Rochapea de Pamplona, dejando a su viuda, María de Alcoz, con dos niñas pequeñas. María todavía era joven y tras dos años de soledad decidió contraer un nuevo matrimonio con otro hortelano, Joan de Valcarlos. No sabemos cuántos años estuvo casada María con Miguel, pero no pudieron ser muchos. Sin embargo, la brevedad de esta convivencia truncada por la temprana muerte del primer marido pesó más que los 18 años de matrimonio que le unían a Joan. Así se deduce del proceso que María de Alcoz protagonizó en 1539 contra su hija, ya que los testigos se refieren a ella como «la viuda de Miguel de Munárriz»24. Es más, su propio procurador, aun viviendo el presente esposo de su defendida, se refiere a Miguel como «marido de la dicha mi parte»25.

Casi tres décadas después, Gracia de Arguiñano ordenó su última voluntad, «que, por mi ánima, por las ánimas de mi padre y madre y por las ánimas de mis maridos García Martínez y Fernando de Goñi» se celebrasen ciertas misas. Ella misma se definía de la siguiente manera: «Yo, Gracia de Arguiñano, viuda, mujer por tiempo que fui de Fernando de Goñi, ya difunto». Es decir, en primer lugar, seguía siendo viuda de su primer marido y, después, era mujer de Fernando, que ya había muerto26. Era doblemente viuda: el segundo matrimonio no había anulado su viudez y la muerte de su segundo esposo le hacía ser viuda de dos hombres.

Así pues, no importaba que una viuda hubiera rehecho su vida junto a un nuevo marido, tampoco el tiempo que hubiera transcurrido desde la muerte de su esposo, ni si quiera que sus vecinos no hubieran conocido a su compañero. Lo importante era que la memoria del primer marido permanecía pese a todo y, en cierta manera, la definía.

1. Una cuestión femenina

¿Hubieran sabido con la misma certeza los vecinos el estado de viudedad de un paisano prácticamente recién llegado? Probablemente sí, ya que sabemos que las ordenanzas de muchos barrios exigían a sus mayorales un control sobre la calidad, estado, moralidad y condición de los recién llegados27. Pero ¿su condición de viudo, su soledad, suscitaría tanto control? En este sentido la respuesta es negativa.

En muchos de los procesos trascritos, cuando en un interrogatorio se tomaba declaración a un vecino y este desconocía el nombre de la viuda o quería simplificar se refería a ella como «la viuda de». Por ejemplo, el año de 1599 después de haber oscurecido, los dichos acusados anduvieron en cuadrilla por las calles de la dicha villa de Cascante dando matracas a muchas personas honradas y principales». Cuando el fiscal interrogó a los vecinos sobre este escandaloso suceso, Miguel Martín de la Pamplona enumeró las ignominias dirigidas «a la viuda del bachiller Pérez», sin hacer en ningún momento mención al nombre propio de esta mujer (en la trascripción del resto de testimonios me resultó imposible encontrar su nombre). Tampoco el fiscal en su acusación28 contra los jóvenes de Cascante se molestó en incluir el nombre de otra viuda que había sido calumniada y se refirió a ella como «la viuda de Joan de Igal»29. Cuando el testigo desconocía el nombre del hombre y este había perdido a su esposa en raras ocasiones se refería a él como «el viudo de María Basterra», sino que generalmente se referían a su oficio, «el sastre de Valtierra», o «el cirujano de Echalecu». Lo cual nos habla del carácter eminentemente femenino de la

viudedad. Por supuesto existían hombres que perdían a sus esposas, pero este no era el principal rasgo que los definía ante el resto de convecinos.

Lyndan Warner y Sandra Cavallo opinan que, como historiadoras, a diferencia de la viudez femenina, nos es muy difícil cuantificar la viudedad masculina, por el simple hecho de que a un hombre se le clasificaba por su posición social, su oficio o su estado religioso y en raras ocasiones por su estado civil. De hecho, la terminología de la viudedad es particularmente interesante ya que se trata de uno de los pocos casos donde el término masculino deriva del femenino. Tanto la palabra *widewe*, viuda en inglés antiguo30, *weduwe* en holandés medieval, *witwe* en alemán, *vidua* en latín, *viuda* en castellano, *vedova* en italiano, *veuve* en francés, derivan de la raíz de una palabra indoeuropea que significa «separarse» o «dividirse». La palabra latina *vidua* significa «estar privado de», y de ahí derivan todas las formas masculinas31. En el caso de la palabra en euskera (idioma no indoerupeo), *alargun* (que hace referencia a la falta de amigos –lagun–, es decir, a la soledad), no tiene marca de género –salvo en Zuberoa y Behe Nafarroa, donde desde hace algo más de un siglo se viene empleando para referirse a las mujeres que habían perdido al esposo, pero se usa preferentemente para las mujeres ya que para los hombres se suele acompañar de «emazte» (mujer) alargun32.

Obviamente, a lo largo de la historia se ha considerado que el estado natural de una mujer, o su forma completa, era la de estar unida a un hombre, por lo que la falta de este por muerte, y no por elección, merecería una terminología concreta. Por ello no es de extrañar que el término de viudedad haya estado asociado a lo largo de la historia con mayor facilidad a las mujeres.

En definitiva, seguir el rastro de la viudedad masculina supone un reto33. En el Archivo Real y General de Navarra, en su sección de Tribunales Reales, si hoy34 introducimos la voz «viuda» en su base de datos, obtendremos 29.599 procesos de 198.728 (el 14,8%) en los siglos xvi y xvii. Sin embargo, con «viudo» tan solo obtendremos 2.197 pleitos. ¿Quiere esto decir que la proporción de viudas a viudos en estos siglos era esta? ¿De aquellas personas que habían perdido a su cónyuge el 93% eran mujeres? Los estudios demográficos no lo muestran así. De lo que nos hablan estas cifras es de que no todos los hombres que habían perdido a sus esposas aparecían como *viudo de*, y solo se incluía esta descripción en aquellos casos en los que al esposo le interesase destacar este dato por cuestiones hereditarias o de otro tipo. Es decir, el carácter femenino de la viudedad es evidente35.

Mas para explicar este hecho no bastan las argumentaciones terminológicas o jurídicas. En primer lugar, contamos con los estudios demográficos que muestran que los viudos se casaban con mayor frecuencia y en un período mucho más breve que las viudas. Por lo tanto, el espacio temporal en el que un hombre permanecía viudo era inferior al de la mujer.

Por otro lado, es preciso destacar las cuestiones morales. Una mujer sola suscitaba un tipo de preocupaciones que un hombre en la misma situación no generaba, ¿sería capaz de defender su honra sin un varón que la defendiera? Esta pregunta generó toda una literatura de carácter moral entorno al control de la sexualidad de las viudas. Su figura se iba delineando y adquiriendo sus propias características que generarían un retrato bien definido en el imaginario colectivo.

A la definición de esa imagen contribuyó también la literatura de la época, al contraponer el rechazo al esteriotipo de «la viuda alegre» a través de su ridiculización, frente a la alabanza de la «viuda virtuosa» que rechazaba estoicamente las propuestas de sus pretendientes y honraba el recuerdo del difunto esposo.

Finalmente, me gustaría destacar la preocupación que generó la viudez femenina en la

legislación de los diferentes reinos europeos. Muchas de las prerrogativas con las que contaban estas mujeres estaban supeditadas a que siguieran una vida virtuosa, lo cual no sucedía en el caso de los hombres.

2. Una figura común en la sociedad europea. Algunos datos demográficos

En todas las épocas la gente ha muerto y, como apunta Blanco al estudiar los aspectos demográficos de la familia extremeña, la disolución de la familia por la muerte de uno de los cónyuges era una de las características demográficas de las poblaciones pretransicionales. Además, la naturaleza epidémica de la mortalidad hacía que en ciertos períodos el número de parejas rotas por muerte de alguno de sus miembros fuera muy alto36. La cuestión está en conocer el porcentaje de viudas respecto a los viudos y respecto al total de la población.

Hufton aporta ciertos datos para la primera Edad Moderna europea. Considera que, en general, aun teniendo en cuenta el riesgo del parto, las mujeres vivían ligeramente más años que los hombres y tenían mayores probabilidades de sobrevivir al marido. Al tener también menos posibilidades de casarse nuevamente, en la mayoría de sociedades el porcentaje de viudas era mayor que el de viudos37. Pero ¿de qué porcentaje estamos hablando?

Tabla 1. Estado general de la población en España en 1787 (Censo de Floridablanca)[38]

	SOLTEROS		CASADOS		VIUDOS		TOTAL EDADES
Edad	Varones	Hombras	Varones	Hombras	Varones	Hombras	
Hasta 7	957.048	915.464					1.872.512
7 a 16	92.8263	878.470	3.165	4.470	319	293	1.814.980
16 a 25	645.868	600.846	151.656	219.830	4.967	8.780	1.631.947
25 a 40	251.869	208.393	818.644	859.336	32.618	64.252	2.235.112
40 a 50	72.022	70.771	483.786	453.464	45.259	97.005	1.222.307
Más de 50	71.159	79.280	489.874	406.396	152.615	291.928	1.491.252
Total	2.926.229	2.753.224	1.947.125	1.943.496	235.778	462.258	
Total de estados	5.679.453		3.890.621		698.036		
Total general	10.268.110						

Los niveles de viudedad femenina variaban en cada sociedad y en cada época en función

de la incidencia de la mortalidad, de las posibilidades de acceso al matrimonio y de la frecuencia de las segundas nupcias. A su vez, el acceso al matrimonio y las segundas nupcias estaban relacionados con aspectos sociales, jurídicos y culturales. La cifra aproximada que autores y fuentes barajan es de en torno al 10% entre la población femenina y del 4% al 5% entre el total de la población[38]. Estamos ante dos constantes: el porcentaje de viudedad entre la población femenina avanzaba con la edad y superaba con creces a la masculina.

Fauve-Chamoux se aventura a establecer parámetros para toda Europa hasta finales del siglo xvii. Considera que, al oeste de la línea trazada entre Trieste y San Petersburgo, solo la mitad de las mujeres adultas (entre 15 y 50 años) estaban casadas. Las viudas y las solteras representaban la otra mitad. Al este, los modelos de matrimonio eran similares a los imperantes en las sociedades no europeas: se casaban a edad temprana y era casi universal, de modo que aproximadamente el 70% de las mujeres había contraído matrimonio, frente al 30% que eran viudas o monjas[39].

Los estudios que ofrecen datos sobre la primera Edad Moderna son excepcionales. En general, el análisis demográfico de la viudedad resulta problemático en estos siglos porque la información con la que contamos no se refiere a estos aspectos. En Navarra, las fuentes que hablan sobre la población en momentos concretos del Quinientos y Seiscientos, como los «apeos de fuegos», tenían una finalidad puramente fiscal ya que fueron ordenados por las Cortes con el fin de repartir los impuestos entre la población[40]. El primer problema era la inclusión o no de los palacianos, eclesiásticos y pobres, es decir, los exentos de pagar, lo que ya delimitaba la población contenida en los censos. Además, al tener carácter fiscal, se producían ocultaciones y no especificaban el estado civil de los miembros de la comunidad. Finalmente, los autores no se ponen de acuerdo a la hora de establecer cuántos individuos formaban un fuego[41].

En este sentido, Alfredo Floristán Imízcoz explica que durante el siglo xvi y la primera mitad del xvii la reconstrucción de las familias encuentra graves dificultades, por ello el autor fija el inicio de su estudio hacia 1640-1650[42]. Las actas no especificaban la edad ni el estado civil del difunto hasta finales del siglo xviii. Para Floristán los dos primeros siglos de la Edad Moderna navarra «permanecen en la más completa oscuridad»[43].

Para la Monarquía hispánica, los primeros datos generales y fidedignos sobre el número de viudas son muy tardíos. Según el *Censo de Flordiablanca*[44], la viudedad a finales del xviii suponía el 6,79% del total de la población. Dentro de este grupo, la viudedad femenina (había 462.258 viudas) era considerablemente superior a la masculina, casi el doble. Dentro de los estados femeninos, la viudedad ocupaba casi el 9%, mientras que entre los varones rondaba el 4,5%.

Otro dato a tener en cuenta es que el porcentaje de mujeres que habían perdido a su marido aumentaba con el transcurso de la vida. Los estudios coinciden en que tras la cincuentena el porcentaje de mujeres viudas llegaba, en ocasiones, incluso a triplicarse. Por ejemplo, en Navarra, en la merindad de Estella, los datos aportados por Floristán hablan de una elevada tasa de viudedad femenina a partir de los 50 años, casi el 60% de las mujeres que fallecieron en Zirauki entre 1790 y 1819 eran viudas[45]. Entre las mujeres «mayores» del Setecientos de Caldas (Galicia) el 43% estaban casadas, el 38,8% eran solteras y el 18,2% viudas[46].

Además de las tasas de mortalidad aparentemente más altas entre los varones (algo que diversos autores cuestionan), la viudedad definitiva era muy superior entre las mujeres por la mayor dificultad que tenían para acceder a un nuevo matrimonio.

Otra característica demográfica destacable es que la edad media a la que una mujer

enviudaba fue aumentando con los siglos. Parece que a principios de la Edad Moderna las mujeres que perdían a sus esposos rondaban los 35-40 años, mientras que a finales del siglo xviii la edad de estas viudas era ya superior a los 45 años y a principios del siglo xx alcanzaba los 60[47].

Al estudiar las opciones de supervivencia de las viudas y sus niveles de hacienda, varios autores se han acercado a la cuestión de las viudas al frente de hogares. En una época algo anterior a la de este trabajo, Christiane Klapisch-Zuber, siguiendo las estadísticas hechas sobre los núcleos familiares florentinos de la Baja Edad Media, considera que era más fácil para una viuda vivir independientemente en una ciudad que en el campo. En Florencia, cerca del 14% de los cabezas de familias eran viudas, mientras que solo el 4% de los hogares estaban dirigidos por viudos. Estas proporciones descienden en el mundo agrícola –7,6% de viudas y 4,4% de viudos. Entre los florentinos más ricos la probabilidad de que una viuda viviera sola descendía: solo el 2% de las 472 familias más importantes, que representaban menos del 5% de los núcleos familiares florentinos, estaban dirigidas por viudas. Es decir, entre las clases altas las tasas eran incluso inferiores al campo y las viudas ricas que se arriesgaban a vivir realmente de una forma autónoma eran la excepción[48].

Parece que esta proporción se mantuvo en épocas posteriores. En la sociedad urbana preindustrial, las viudas tenían un papel más importante que las solteras porque con mayor frecuencia tenían un hogar a su cargo: el 51% de las mujeres responsables de un hogar eran viudas, el 42% solteras. El porcentaje de viudas aumentaba entre las mujeres mayores de 35 años. En conjunto, las mujeres dirigían el 24% de todos los hogares y los hombres el 75%[49]. Las viudas se hacían cargo del núcleo familiar con mayor frecuencia en la ciudad que en el mundo rural, donde la presencia de las solidaridades familiares les ofrecía la oportunidad de encontrar refugio (como sucedía a finales del siglo xviii en la Francia septentrional)[50].

Por lo tanto, podemos concluir que, aunque el número de hogares dirigidos por hombres era muy superior al de los gobernados por mujeres -entorno a las tres cuartas partes-, los núcleos dirigidos por viudas tenían un peso importante en el Antiguo Régimen (sobre todo en el ámbito urbano). Más si analizamos la proporción que suponían las viudas frente al resto de mujeres que dirigían un hogar.

3. La autonomía derivada de la pérdida: las dos caras de una misma moneda

«Que murió el dicho Miguel Sanz […] y al tiempo que falleció dejó a Graciana de Armendáriz, su mujer, viuda y tres criaturas de ella y después acá la dicha Graciana rige, gobierna y administra las personas de las dichas sus criaturas y los bienes que le quedaron»[51].

Esta vecina de Carcastillo había enviudado en 1570 quedando en una situación ambivalente: por un lado, la autonomía recién adquirida le permitía acceder por primera vez a sus propios bienes y a la administración de la hacienda que revertiría en sus hijas; por otro lado, se encontraba con la difícil situación de alimentar a dos niñas de 3 y 8 años y de enfrentarse por vez primera ella sola al mundo.

En este sentido, la viudedad suponía una especie de catarsis en la vida de una mujer de la Edad Moderna. La muerte del esposo traía una variedad de nuevas opciones y una nueva

independencia económica y emocional, una libertad no equiparable a ninguna otra fase de su vida. Se trataba de una nueva posición social, legalmente y personalmente, que le permitía planear su propio futuro y el de sus hijos e hijas. La mujer que perdía a su esposo contaba con una serie de prerrogativas legales a las que una mujer en otro estado no podía soñar acceder: establecer contratos de tierra, administrar su dote y usufructuar los bienes de su esposo, planear alianzas matrimoniales para sus vástagos, decidir con quién y cuándo casarse e, incluso, ejercer oficios vedados para el resto de mujeres.

Por supuesto, la viuededad en ningún caso supuso la emancipación para las mujeres del Antiguo Régimen, sobre todo porque todas estas ventajas tenían sus correspondientes limitaciones: la posibilidad de contraer nuevas nupcias quedaba coartada por la edad de la viuda, su hacienda, el número de hijas e hijos que tuviese a su cargo, las condiciones del «mercado» matrimonial, etc.; el control sobre sus hijos e hijas también estaba supeditado a cuestiones hereditarias y a que renunciase a contraer un nuevo matrimonio; el acceso al gremio lo ejercía como mujer de un difunto maestro y no como trabajadora de pleno derecho; y, finalmente, muchos de estos privilegios estaban condicionados a que, a ojos de la sociedad, mantuviese un buen comportamiento.

Además de ser un estado que acompañaba a la mujer a lo largo de su vida, era frecuente en aquella sociedad y, a su vez, se trataba de un concepto complejo. Es decir, por un lado la viudedad comportaba libertad, autonomía, pero por otro dejaba a la mujer en una situación frágil que podía golpearla duramente si no contaba con los recursos económicos suficientes o con el apoyo y la solidaridad familiar y social. He aquí un estado que representaba las dos caras de una misma moneda: la desazón por la pérdida, no solo emocional, sino también económica, y la recién adquirida autonomía. Lo cierto es que una sin la otra no existían y que, ante esta nueva situación, como explica Hanawalt, algunas viudas florecían y otras sufrían[52].

3.1. ¿El estado ideal para la mujer?

> «Hay algunas que se alegran de verse libres del marido, como si hubieran sacudido de sus cervices un muy grave yugo de servidumbre, o unas muy duras cadenas de cautiverio […]. ¡Oh, locas, que no es libre la nave sin gobernar, no, mas desamparada; no es libre el muchacho sin maestro, mas desmandado y erradizo y desvariado! Así bien la mujer sin marido es puramente lo que suena su nombre de viuda, es, a saber, sola, triste, desamparada. Dirá alguna, "tal era mi marido que Dios me hizo merecer en quitármele, más vale estar sola (como dice el refrán de mi tierra) que mal acompañada". Oye bien lo que digo, mujer, y átalo al dedo de tu memoria, que jamás mujer buena dijo eso, ni mala dejó de decirlo. Si amaras a tu marido como las santísimas leyes del matrimonio, ordenadas por el mismo Dios, mandan […] no menos te dolería morir él que tú»[53].

El de Vives no es el único testimonio que nos habla de la preocupación que la autonomía de las viudas suscitaba en el siglo xvi. En su *Diálogo en laude de las mujeres*, Espinosa advierte de las «razones por donde se prueba ser el estado de la viuda más peligroso que el de la virgen, monja ni casada, por cuanto, por esta causa, le es más necesario el remedio, para no caer en pecado»: la monja tenía los muros del claustro que la protegían de los pecados del mundo; la doncella tenía a sus padres y hermanos para resguardarla, y la casada a su esposo. Pero ¿y la viuda?

«el estado de la viuda es menos seguro, antes sin proporción, más peligroso, no siendo sujeta a marido, a padre, madre, hermanos, ni otros superiores, antes libre y absoluta señora de sí y de su casa»[54].

La preocupación de estos moralistas se basaba en algo tangible. Los estudios demográficos dan fe de la frecuencia de los hogares dirigidos por una viuda en la Europa de la Edad Moderna. Es decir, la viudedad realmente suponía un antes y un después respecto a la capacidad de decisión de una mujer. Solo podemos alcanzar a imaginar la mezcla de sensaciones, entre el dolor de la pérdida, el vértigo ante una situación desconocida y la emoción de construir por primera vez su propio destino que debía sentir una viuda de aquellos años. Se enfrentaba a situaciones que nunca antes había vivido, como la de acudir a los tribunales para pleitear en su propio nombre por sus derechos. Varios autores han anotado cómo las viudas destacaban como mujeres con iniciativa, pugnando en las instancias de poder55. Los Tribunales Reales de Navarra también hablan de ello.

La primavera de 1666, tras 15 años de matrimonio, Graciosa de Burunda perdió a su marido, Martín de Tirapu. Era el momento de emprender una nueva vida y para ello necesitaba contar con recursos económicos, los que ella misma había aportado al matrimonio y los que le habían prometido en arras56. La recién adquirida autonomía conllevaba gastos y por ello decidió querellarse contra Miguel de Tirapu, hermano y heredero de su cónyuge57, reclamándole la restitución de su dote y arras.

El ejercicio de la libertad resultaba costoso, así que las viudas reclamaban sus derechos conscientes de que sin ellos sus vidas serían difíciles. A veces estas reclamaciones conllevaban enfrentamientos directos con los herederos del esposo. En el caso de Graciosa de Francés, que en 1525 se casó con el mercader Vicente de Gallipienzo en Sangüesa, la querella fue contra su hijastro. La propia Graciosa explicaba que, cuando Vicente murió, su hijo Lope «se le ha metido y se le mete por la casa diciéndole palabras feas y deshonestas, cerrándole las cámaras, correos, cofres, arcas y otras cosas de la dicha casa y de los bienes que en ella están, inquietándole en ello y por ello en la dicha posesión y retención de los dichos bienes. Y aunque ha sido requerido por ella que no se le entre en la dicha casa ni se entrase en el resto de la hacienda que ella rige y administra, no cesa de ello»58.

A veces, el compañero, consciente de las dificultades a las que se tendría que enfrentar su esposa cuando él faltase, le brindaba los instrumentos necesarios para ejercer su autonomía. Así lo hizo Martín Cruzat, vecino de Tudela, quien a mediados del siglo xvii establecía que «de mis bienes, así muebles como raíces, dinero, deudas, recibos y de los demás dineros y acciones a mí tocantes y pertenecientes en cualquiera manera que sea, dejo y de mi propia boca nombro por mi heredera universal, señora y mayora de todos ellos, a la dicha Jerónima de Monzón, mi mujer, para que los haya y herede y haga de ellos a su propia voluntad». Su viuda podría administrar como ella considerase conveniente sus bienes «con condición que haya de alimentar a los dichos nuestros cuatro hijos hasta edad de cada 18 años, viviendo viuda»59.

Los testimonios también hablan de una capacidad de administración y de gobierno ejercida durante años. En ocasiones la madre viuda hacía donación de sus bienes a favor de uno de sus vástagos, mientras ella seguiría administrando y usufructuándolos. Así fue establecido en el contrato matrimonial entre Juan de Sagaseta y María de Grez en 1640. La madre de María explicaba «que hacía e hizo la dicha donación reservando como reserva el usufructo de los dichos sus dotes y el que tiene en bienes del dicho su marido (Martín de Grez) y con condición de que ha de ser señora y mayora en ellos durante su vida gobernando aquellos y los demás bienes que ha de traer a favor del dicho matrimonio». Mientras tanto, María, su yerno e hija vivirían juntos en una misma casa, hasta que su madre «quiera dejar en cargo y gobierno de ellos y haya de ser honrada y respetada la susodicha como madre por los donatarios»60. Así pues, María no solo tenía capacidad de decisión

sobre sus propios bienes y los de su marido, sino que exigía ser respetada y obedecida.

Encontramos a muchas viudas de diversos niveles sociales encargándose de la administración de las personas y bienes de sus hijos e hijas. Como tutora de sus dos hijos, Juana de Aranaz exigía en 1643 que se cumpliesen los derechos de sus pupilos. Su suegro había nombrado a García Martínez de Arguiñano, tío de los menores y hermano de su difunto esposo, como su heredero universal y, conforme al contrato matrimonial de sus suegros, ahora debía pagar la legítima que correspondía al resto de los hermanos (entre ellos Juan Martínez de Arguiñano, su esposo y padre de los menores). Juan había fallecido algún tiempo atrás, por ello Juana se erigió en la defensora de los intereses de sus pequeños y luchó tenazmente durante tres años hasta conseguir su objetivo61.

Una de las situaciones que más evidenciaban la autonomía que las mujeres podían alcanzar con la viudedad era la que atañía al mundo laboral. En 1572, María de Salvatierra se querelló contra el oficio de zapateros de Estella porque le ponía impedimentos para adobar los cueros necesarios para seguir con el negocio de su difunto esposo, Pedro Murillo62. En 1625, María de Arrarás hacía lo propio en Puente la Reina63. Y, volviendo a Estella, en 1686 el oficio de cereros de la ciudad se oponía al permiso concedido por el virrey para que Francisca Díez de Isla, viuda de José de Guevara, maestro cerero, tuviese tienda abierta64.

A estos casos podríamos sumar muchos otros ejemplos de viudas de otros lugares. El acceso a nuevos roles que las mujeres podían adquirir gracias a este estado ha hecho que muchos autores hayan visto en la viudedad una especie de liberación para las mujeres. Margaret King cree que las viudas de la Europa septentrional, sobre todo las de las clases medias, gozaban de una libertad social que ninguna otra mujer podía adquirir65. Esto lleva a pensar a Mate que el poder para administrar sus propios asuntos sin consultar a su marido compensaba cualquier pérdida de compañía66. Guerra Medici opina que, algunas viudas, no pocas, tuvieron la posibilidad de escoger una vida autónoma –sobre todo si se trataba de mujeres ricas o de un nivel social alto– y, en consecuencia, gozar de una situación social, económica y personal privilegiada67. Estas circunstancias hacen que Rosenthal llegue a presentar el estado de viudedad como el medio por el cual las mujeres podían romper con el control social e ideológico masculino68.

Sin duda firmaría mi adhesión a estas conclusiones si no fuera por la otra cara de la moneda.

3.2. ¿Mujeres desamparadas?

«que la dicha mi parte ha dos años que está viuda con dos criaturas que le dejó su marido y vive con su padre que es hombre de más de 80 años, muy debilitado que no puede trabajar en cosa ninguna, y viven en tal necesidad que las monjas del monasterio de Santa Engracia todos los días les hacen limosna de pan y vino y companaje y con esta limosna y lo que trabaja la dicha mi parte se han sustentado y se sustentan todos los cuatro sin hacer mal a nadie»69.

Esta era la trágica situación en la que se encontraba María de Berrio a finales del Quinientos. Ya lo decía Juan de Pineda a finales del siglo xvi:

«Viuda quiere decir la mujer que se le murió el marido, y que vive tan desamparada y dejada de todo bien, que ni tiene hacienda, ni parientes que la remedien, ni ella se puede remediar»70.

Ciertamente, esta afirmación resulta demasiado general, pero muestra la identificación

que en la época se hacía entre viudez y pobreza. En muchas ocasiones este binomio se cumplía y aunque en el capítulo de «La viuda desamparada» desarrollaré estas cuestiones, me parece importante hablar de la pobreza, el desamparo y la soledad de la viuda como algo inherente también al concepto y la idea de viudedad.

La pérdida del marido no solo suponía una pérdida afectiva, sino también una merma económica para la familia, que dificultaba su supervivencia71. Porque, si bien la falta de una figura masculina al lado de una mujer podía otorgar a esta una libertad hasta entonces desconocida, también conllevaba una mayor precariedad. En 1555, para Graciana de Olejua perder a su marido suponía perder el sustento para ella y sus hijos72.

A la falta del esposo se sumaban otros factores que contribuían al desamparo de las viudas. Las dificultades que la familia política de la viuda presentaba para restituir los bienes con los que ella había correspondido al matrimonio era uno de ellos. Como consecuencia de esta negativa, María Urdin de Iquerrea vagaba en 1539 por las calles de Etxauri pidiendo «por amor de Dios»73. En otras ocasiones, la avanzada edad podía hacer que la viuda se sintiera desamparada. Estas, por lo general, tenían que apelar a la generosidad de sus familiares o vecinos, que no siempre estaban dispuestos a atenderlas. Como fue el caso de Elena de Hernani, una anciana de más de 80 años, postrada en la cama sin «alimentos ni recado para su entretenimiento y enfermedad y hambre» y sin que su hijo se dignase a ocuparse de ella74.

La muerte del esposo suponía un sinfín de inconvenientes y gastos: su ausencia en las labores del campo y en los negocios familiares; el gasto de sus honras y funerales... La viudedad comprendía un origen doloroso en sí, pero las circunstancias de cada una de las mujeres que perdían a sus esposos podían hacer que este trance fuera más o menos llevadero. Sin duda que la viuda tuviera que enfrentarse a los acreedores del cónyuge no facilitaba el nuevo viaje. En 1618 moría Pablo Palacios dejando una cuantiosa deuda a su viuda, 800 ducados de fianza que había recibido de Fausto González de Asarta para el arriendo de las carnicerías de Viana. Cuando Fausto feneció, sus hijos llevaron a la viuda, Francisca de Eguelleta, ante los tribunales para que esta se hiciese cargo de la deuda. El proceso duró casi dos décadas y llevó a la ruina a la mujer75.

Esta era la otra cara de la moneda a la que me he referido. La muerte del esposo suponía el tránsito hacia un nuevo estado, un camino que, dependiendo de las alforjas con que partiese la viajera, podía ser placentero o tortuoso.

19. Marjo Buitelaar (1995, p. 1) cree que la respuesta más simple, es decir, «aquella mujer que ha sobrevivido a su marido», no resulta tan completa o verdadera como podría parecer a primera vista.
20. Barbazza, 1999, p. 152.
21. Crick, 1999, p. 24.
22. Rosenthal, 1993, pp. 33-34.
23. Hanawalt, 1986, p. 220.
24. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970.
25. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970, fol. 9r-11v.
26. agn, Protocolos Notariales (pn), Escribano Miguel de Estenoz, caja nº 2892, carpeta 1, nº 15. Testamento de Gracia de Arguiñano.
27. Ordenanzas de la calle de Torre Redonda de Pamplona de fines del xvii concedidas por Felipe ii. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 110r-123r.
28. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100082, fol. 92r-93r.
29. Por el testimonio del yerno de esta viuda sabemos que se trataba de María de Santofuego. Testimonio de Miguel Martín de la Pamplona, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100082, fol. 3r-v.
30. Parece que los términos *widow* y *widowhood, q*ue quieren decir bereft (privado de), desprovisto o separado, se aplicaban primero en el periodo medieval tanto para hombres como para mujeres, y es posible que este uso persistiera en las regiones del norte de Bretaña más que en las del sur. El término widower (viudo) apareció más tarde como una modificación de widow en el siglo xiv. En el siglo xv la palabra al parecer se usaba comúnmente, al menos en la literatura y entre las clases altas. Pero ciertos contextos sugieren un uso específico: es decir, no se aplicaba a todos los hombres que hubieran perdido a sus mujeres, sino a aquellos que se iban a casar por segunda vez (Pelling, 1999, pp. 38-39).

31. Cavallo – Warner, 1999, p. 4.
32. Puesto que en cuanto a la forma no hay otro paralelo que «lagun», «compañero», «alargun» debe de ser propiamente «ez-lagun», «el o la sin compañera, -ero» (Joan Corominas, «Hurgando en los nombres de parentesco (alargun, aizpa, gure, guraso), en la revista *Fontes Linguae Vasconum,* p. 171).
33. Patricia Skinner (1999, p. 57) también se refiere a la condición femenina de este estado en la documentación que maneja para el sur de la Italia medieval: solo encuentra la mención del estado de viudedad de un hombre cuando este reclama propiedades de su difunta esposa.
34. Enero de 2022.
35. Pelling, 1999, pp. 37-38.
36. Blanco Carrasco, 1999, pp. 221-222. En cada sociedad variaba el peso específico de viudos y viudas en la estructura demográfica, producto principalmente de la incidencia de la mortalidad (Torres Sánchez, 1998, p. 220. También Mikelarena Peña, 1995, p. 165).
37. Hufton, 1996, p. 190.
38. Calvi, 1994a, pp. 35-36 y Rodríguez Alemán, 2003, pp. 458-459.
39. Fauve-Chamoux, 2002, pp. 335-336.
40. García-Sanz Marcotegui, 1985, pp. 97-100.
41. Arizkun Cela, 1988ª, pp. 57-58.
42. Floristán Imízcoz, 1982, pp. 40-41 y 96.
43. Ibíd., p. 85.
44. Según la página del Instituto Nacional de Estadística (INE).
45. Floristán Imízcoz, 1982, p. 99.
46. Rial García, 1999, p. 175.
47. Chacón Jiménez, 1986, pp. 107-108, Fauve-Chamoux, 1998, pp. 305-306 y 2002, p. 358. Sobre la edad media de acceso al matrimonio en Navarra: Mikelarena Peña, 1995 y Sánchez Barricarte, 2002, p. 38.
48. Klapisch-Zuber, 1988, p. 289. Sobre las viudas florentinas cabeza de familia en el siglo xv también: Guerra Medici, 1996, pp. 99-101. Los datos ofrecidos por Mercedes Borrero (1988, p. 71) no coinciden con los de Klapisch-Zuber: en el campo sevillano de finales del xv y principios del siglo xvi entre el 14% y el 18% de los hogares tenían un cabeza de familia femenino, siendo la gran mayoría viudas.
49. Fauve-Chamoux, 2002, pp. 361-364. En Reims, durante el Ancien Régime, uno de cada cuatro hogares estaba dirigido por mujeres y en las ciudades del siglo xviii entre el 15% y el 25%.
50. Fauve-Chamoux, A., 1998, pp. 309-310 y 2002, pp. 361-364. De hecho, en Reims, todas las viudas entre 30 y 50 años estaban al cargo de la propia unidad familiar. Para las mujeres entre los 70 y 74 años el porcentaje disminuye hasta el 50%, ya que es una edad de mayor dependencia. Eran más frecuentes las viudas que vivían con los propios hijos en la posición de madres o suegras: el 35% de las viudas de 75 años o mayores. Mientras que, hacia finales del siglo xviii en Bolonia, la presencia de familias con mujeres como cabeza de familia estaba concentrada en las zonas más pobres de la ciudad, aquellas habitadas por clases populares (Parola, 1998, p. 257).
51. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 160696, fol. 21v-22v.
52. Hanawalt, 1986, p. 220. Sobre la dureza de la viudedad: Hufton, 1984. Sobre el pauperismo de las viudas en Francia: Mentzer, 1991. Sobre la independencia de las viudas francesas: Hardwick, 1992.
53. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 353-354.
54. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 264-265.
55. Sobre la presencia de las viudas en los tribunales civiles de la Edad Moderna: Calvi, 1994a y 1994b; Gandásegui Aparicio, 1999; Kagan, 1981, p. 86; Miskimin, 1992.; Montagut Contreras, 1993, pp. 124-125; Pérez Molina, 1997, pp. 15-17; Stretton, 1999, pp. 193-208. Kagan destaca la intensidad con la que las viudas castellanas pleiteaban ante los tribunales y asegura que al menos una quinta parte de los casos implicaban a viudas. Eran las únicas mujeres con derecho a litigar en su propio nombre, y sus casos se clasificaban como casos de Corte, lo que les permitía acudir directamente a la audiencia real.
56. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 135745, fol. 6r-10r).
57. Escritura de donación *mortis causa* de Martín de Tirapu a favor de su hermano, 29 de abril de 1666, Añorbe. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 135745, fol. 11r-14r.
58. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 000091, fol. 1r-v.
59. Testamento de Martín Cruzat. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 151432, fol. 7r-8v.
60. Contrato matrimonial entre Juan de Sagaseta y María de Grez, en Sagaseta, 1640. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 188649, fol. 24r-v.
61. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 059026.
62. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583.
63. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 073834.
64. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 091074.
65. King, 1991, pp. 66-67.
66. Mate, 1999, p. 94 Aunque matiza que, sin duda, otras se sentirían perdidas y vulnerables en un mundo extraño, acosadas por los herederos o vecinos, y desearían un protector masculino.
67. Guerra Medici, 1996, pp. 99-101.
68. Rosenthal, 1993, pp. 34-35. Sobre las viudas que veían la viudedad como una liberación: Hahn, 2002 y Hufton, 1996, pp. 198-201. Sobre el debate entorno a la dependencia o independencia de las viudas: Botelho, 2002; Moring, 2002; Van Aert, 2007.
69. Articulado de María de Berrio, vecina de Pamplona, 1590. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212615, fol. 20r-v.
70. Citado por Vigil, 1986, p. 197.

71. En el Burgos estudiado por Sanz de la Higuera (2005, pp. 437-440) el poder adquisitivo de las viudas era casi cuatro veces inferior al de los hogares dirigidos por hombres. Blanco también se refiere a este aspecto, porque el mayor número de pobres registrado en los vecindarios «preestadísticos» correspondía a viudas mayores de 40 años. Blanco Carrasco, 1999, p. 223. Sobre el pauperismo de las viudas: Barbazza, 1999, p. 148; Fauve-Chamoux, 1998, p. 308 y 2002, p. 365; Hufton, 1996, p. 202; Kamen, 1981, pp. 238-239; Montagut Contreras, 1993, p. 117; Vigil, 1986, p. 195.
72. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 096671, fol. 69r-71r.
73. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 027006. Los procesos por restitución de dote son frecuentes en el agn: 230 procesos.
74. Demanda de Elena de Hernani, 1595, Estella. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 199705, fol. 1r-v.
75. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 003409.

Capítulo II. La viuda virtuosa: El adoctrinamiento de la «perfecta viuda»

«Elena de Añezcar ha sido y es viuda de buena vida, tratos y costumbre y por tal tenida y comúnmente reputada después que se le murió su marido sin que se haya oído, entendido cosa en contrario y ha estado y está en este hábito de viuda honesta y recogida en la misma opinión»76.

Así defendía la honra de su hija Martín de Añezcar. Elena era una buena mujer, que vivía según su estado, de forma honesta y recogida. Durante su testimonio, Martín no especificaba qué significaba vivir «en hábito de viuda», seguramente porque para un hombre de finales del siglo xvi la idea era suficientemente explícita. Desde nuestra perspectiva, esta visión de la viuda virtuosa no es tan evidente, por ello mi intención es concretar este término. ¿Qué suponía vivir en hábito de viuda? ¿Qué se esperaba de una mujer que había perdido a su esposo? ¿Cuál era su papel en la sociedad? ¿Comportaba algún deber o quehacer este estado?

La búsqueda de la viuda ideal no fue un objetivo exclusivo de este estado. Tras la *querelle des femmes* en la que escritores, clérigos y moralistas medievales vituperaron y defendieron a la mujer, la *era confesional* irrumpió en la sociedad europea con fuerza77. Como explican Rocío García Bourrellier y Jesús Mª Usunáriz Garayoa, la «confesionalización»78 pretendía, entre otras cuestiones, rehacer la sociedad desde sus raíces con el fin de dar a los fieles pautas claras para su Salvación79. La sociedad feudal dio paso a una sociedad moderna caracterizada por la búsqueda de un nuevo orden institucional y social. Los grandes monarcas europeos buscaron centralizar el poder político, religioso, militar y económico a través del disciplinamiento de toda la sociedad. Este disciplinamiento estuvo frecuentemente dirigido hacia las mujeres; ahora, con el nacimiento del Estado moderno, la misoginia medieval adquiría nuevos matices; no se trataba tanto de atacar la naturaleza de las mujeres sino de crear modelos de doncellas, casadas, monjas y viudas perfectas.

Los tratadistas pusieron su pluma al servicio de este ideal. Sus escritos eran herramientas para las mujeres que pretendiesen alcanzar esta perfección. Según estudia Casagrande, estos tratados dirigidos a la educación femenina habían proliferado desde el siglo xv80. Pero en los siglos xvi y xvii esta labor se incrementó. Todo servía para alcanzar su objetivo: Espinosa, en su *Diálogo en laude de las mujeres*, dedicó varios puntos en los que explicaba los motivos del peligro de la viudedad y advertía a las viudas del riesgo de relajarse ante la tentación de los placeres ya conocidos; Vives se ocupó de aconsejar a la viuda sobre cómo debía ser su comportamiento, su vestimenta, incluso la expresión de su dolor; otros, mucho más paternalistas, como Guevara, sintieron compasión por estas mujeres solas y solicitaron encarecidamente a los príncipes que se encargaran de ellas81.

También la literatura del Siglo de Oro se vio impregnada por este espíritu y se puso al servicio de los ideales de la época82. En la comedia *La viuda valenciana,* Lope de Vega nos presenta a Leonarda, una joven viuda, muy bella, cuyo objetivo es guardar la memoria de su esposo y no volver a casarse. Sus 3.000 o 4.000 ducados de renta facilitan su decisión. La protagonista es una mujer determinada a ajustarse a los valores morales que los textos de educación femenina de la época preconizaban. De hecho, no es una casualidad que Lope nos presente a su protagonista con un libro de devoción en las manos. Leonarda dice a su doncella «Guárdame ese fray Luis»83.

Seguramente la joven viuda se refería a uno de los manuales de instrucción para la oración más difundidos en la época, el *Libro de la oración y meditación* de fray Luis de Granada84. Leonarda simplemente seguía las pautas marcadas por los moralistas. No en vano la mujer era especial objeto de atención en la época, pero, como ya he dicho, la vigilancia a la que se sometía a la viuda era todavía mayor. Existía una preocupación generalizada entre los tratadistas respecto a estas mujeres con experiencia que tenían que resistir la tentación de lo que ya conocían:

«Si a las castas doncellas y religiosas vírgenes para poder reprimir el deseo y tentación causada de la prohibición, con ser de menor fuerza que la privación, les es necesario el ayuno, la disciplina, las guardias y temor, ¿cuánto más necesaria será la provisión y remedio de las viudas, para poder evitar los inconvenientes de la privación y de los otros aún muy mayores? […] La privación del reino a aquellos que ya reinaron, no solo les da apetito de tornar a reinar, más aún les es causa de un extremo dolor»85.

Las viudas habían gozado de su «corona», eran mujeres con experiencia que debían reprimir su deseo de volver a «reinar». Desde luego, a ojos de los moralistas de la época, nunca volverían a alcanzar la perfección, la virginidad de la doncella y de la monja, pero al menos, si seguían las pautas marcadas, podrían acercarse a la virtud. En esta época se generó un concepto jerarquizado de virtud: en el peldaño más elevado estaban las vírgenes, por ser la condición más excelente; el conyugal era el estado más bajo y peligroso; entre ambos se situaba la viuda, porque estaba a mitad de camino, atraída hacia abajo por su pasado contaminado y elevada hacia lo alto por su posibilidad de pureza en el futuro86. En manos de la mujer que había perdido a su esposo estaba alcanzar la virtud o condenarse. En cualquier caso, su deber era servir de ejemplo al resto de mujeres, su mala conducta era del todo rechazable. Así lo expresaba el fiscal del Reino de Navarra en 1623 al demandar a Catalina González por alcahuetería:

«la susodicha, debiendo como cristiana que es evitar toda ofensa contra Dios, nuestro señor, y no dar mal ejemplo en la República, ni escandalizar los barrios y vecinos de él, más procurando con su vida como mujer viuda dar buen ejemplo y cristiandad a otros, por lo contrario, como mujer de mala conciencia y poco temerosa del castigo de su divina Majestad y de la real Justicia, de muchos días a esta parte, con notable y desosado atrevimiento, ha dado en ser mujer de mal vivir aconsejando y persuadiendo a mozas honestas que tenían su honor y virginidad a que la perdiesen con diferentes varones incitándolas con palabras halagüeñas y de intereses que condescendiesen en ello»87.

Para los preceptos morales de la época, el peor pecado de esta mujer era haber sido un mal ejemplo para el resto de viudas. Existían cuestiones morales y espirituales profundas que Catalina debía acatar, pero si estas no salían a la superficie no podían cumplir su objetivo: servir de modelo.

1. Exteriorizar la viudedad

La mujer que había perdido a su marido debía hacer evidente su condición, debía parecer viuda, exteriorizar su estado. Para ello tenía a su alcance formas de expresión diversas: el llanto, las honras fúnebres, el luto, la vestimenta.

1.1. La expresión del dolor: el lamento

«Yo hice gran sentimiento y tuve gran dolor y pena de su maltrato y muerte, tal cual la mujer debía tener por su marido, y todos cognoscieron en mí que tuve gran pena y dolor»88.

Así describía Graciana de Cerrenzano sus sentimientos tras la muerte de su esposo. No solo había llorado su muerte, sino que «todos» habían sido conocedores de su dolor: «lloraba y hacía los extremos y sentimientos que otras mujeres suelen hacer cuando mueren sus maridos»89. Esta era una cuestión fundamental en la que todos, tratadistas, juristas y literatos, coincidían. Vives defendía la justicia que acompañaba las lágrimas de la viuda:

uerto su marido, sepa haber recibido el mayor daño y perdimiento que venir le podía […], causa en verdad de justo dolor de honestas lágrimas y de llanto no digno de reprehensión. Mi fe, yo no sé qué señal de bondad es no llorar al marido muerto»90.

La ausencia de la expresión de su pena podía poner en tela de juicio la inocencia de una mujer. Así sucedió cuando el labrador Pascual de Aizurgui fue encontrado moribundo cerca de Izal. El fiscal puso sobre su esposa «la presunción y sospechas de […] haber herido y matado al dicho Pascual, […] por haber sido la dicha acusada la primera persona que dijo estar herido el dicho su marido sin mostrar ella tristeza ni dolor de ello ni otro sentimiento, ni hizo diligencia alguna de lo que en tal caso suelen mostrar y hacer las buenas mujeres que quieren bien a sus maridos»91.

¿Cuál hubiera sido la actitud que cabía esperar de una mujer que veía apagarse la vida de su esposo? Los testimonios de la muerte de San Juan de Beramendía son bastante clarificadores en este sentido:

«Dice que, estando en su casa, que hace frontera con la casa de la acusada, oyó gritos de la acusada […]. Subió a la casa y había mucha gente, y arriba, en una cambra, estaba Juana y el marido muerto, saliéndole mucha sangre por la boca, con la sábana ensangrentada y la cama revuelta. La acusada lloraba y decía que ella lo amortajaría, pero este testigo le dijo que no y lo hicieron ella y sus compañeras»92.

Las lágrimas de esta mujer y de cualquiera que perdiera a su compañero conmovían a tratadistas como Guevara93. Una viuda que lloraba a su difunto esposo era una viuda virtuosa. Claro está que el dolor emocionaba cuando este procedía del corazón, cosa que no siempre era demostrable:

«Vio que (Graciana) según las voces que daba mostró tener gran dolor y pena del maltrato y muerte de su dicho marido, no sabe si los extremos que hacía y las voces que daba si los hacía de corazón»94.

Y es que, a veces, la sinceridad de las viudas que penaban la muerte del esposo se ponía en tela de juicio. En *El mundo por de dentro,* Quevedo nos da un paseo por la calle mayor de la Hipocresía de la mano del anciano que representa el Desengaño. El joven que acompaña al anciano escucha las voces que provienen de una casa:

«Al tiempo que sintieron gente, comenzó un plañido a seis voces de mujeres que

acompañaban una viuda. Era el llanto muy autorizado pero poco provechoso al difunto; sonaban palmadas de rato en rato, que parecía palmeado de disciplinantes. Oíanse unos sollozos estirados, embutidos de suspiros, pujados por falta de gana. La casa estaba despojada, las paredes desnudas; la cuitada estaba en un aposento oscuro, sin luz ninguna, lleno de bayetas, donde lloraban a tiento. Unas decían: "Amiga, nada se remedia con llorar"; otras: "Sin duda goza de Dios". Cuál la animaba a que se conformase con la voluntad del Señor. Y ella luego comenzaba a soltar el trapo, y llorando a cántaros decía: "¿Para qué quiero yo vivir sin Fulano? ¡Desdichada nací, pues no me queda a quien volver los ojos! ¿Quién ha de amparar a una pobre mujer sola?". Y aquí plañían todas con ella, y andaba una sonadera de narices que se hundía la cuadra. Y entonces advertí que las mujeres se purgan en un pésame de estos, pues por los ojos y las narices echan cuanto mal tienen»95.

El joven, conmovido por estos lamentos, comienza un discurso sobre la fragilidad y la desdicha que acompañan a las viudas y el reconocimiento que de ello se hace en el Antiguo Testamento:

«¡Qué lástima tan bien empleada es la que se tiene a una viuda, pues por sí una mujer es sola, y viuda mucho más! Y así les dio la Sagrada Escritura nombre de mudas sin lengua, que eso significa la voz que dice *viuda* en hebreo, pues ni tiene quien hable por ella ni atrevimiento, y como se ve sola para hablar, y aunque hable, como no la oyen, lo mismo es que ser mudas, y peor»96.

A lo que el anciano responde muy enfadado:

«Oye; verás esta viuda, que por fuera tiene un cuerpo de responsos, cómo por de dentro tiene un ánima de aleluyas; las tocas negras, y los pensamientos verdes. ¿Ves la oscuridad del aposento y el estar cubiertos los rostros con el manto? Pues es porque así, como no las pueden ver, con hablar un poco gangoso, escupir y remedar sollozos, hacen un llanto casero y hechizo, teniendo los ojos hechos una yesca. ¿Quiéreslas consolar? Pues déjalas solas y bailarán en no habiendo con quien cumplir […]. Y advertid que el día de la viudez es el día que más comen estas viudas, porque para animarla no entra ninguna que no le dé un trago, y le hace comer un bocado, y ella lo come diciendo: "Todo se vuelve ponzoña", y medio mascándolo, dice: "¿Qué provecho puede hacer esto a la amarga viuda, que estaba hecha a comer a medias todas las cosas, y con compañía, y ahora se las habrá de comer todas enteras, sin dar parte a nadie, de puro desdichada?"»97.

La falta de un verdadero sentimiento en las lamentaciones –como decía el testimonio de Magdalena «no sabe si los extremos que hacía y las voces que daba si los hacía de corazón»– ya había sido cuestionada por los Padres de la Iglesia. Ariès nos explica que, por ejemplo, Juan Crisóstomo se indignaba hasta tal punto con los cristianos que alquilaban a plañideras para hacer más intenso el luto que llegó a amenazarles con la excomunión. Pero sobre todo se condenaba el exceso. Los lamentos deberían limitarse a la iglesia, al monasterio, a la casa y debían ser silenciosos, calmos y dignos. Es decir, las manifestaciones de dolor debían ser acordes a la verdad de la Resurrección98.

Esta fue la filosofía que siguió la Iglesia católica. En el Sínodo de Oviedo de 1377 se ordenaba excomulgar a «cualquier religioso que se rascare o carpiere la cara por llanto de finado»99. El motivo estaba claro: «que ningún fiel cristiano non feciese llanto nin se lamentase por los parientes muertos, por cuanto este llanto et lamentamiento non lo facen otros sinon las gentes gentiles, que non han esperanza en la Resurrección»100. Ya en pleno siglo xvi los sínodos consentían los llantos, pero hablaban de moderación101. Finalmente, y por las mismas razones, el control de los lamentos acabará centrándose en las mujeres: «Que en los entierros no se consientan mujeres que hagan duelos ni llantos»102.

Durante los siglos xvii y xviii, las visitas episcopales insistieron en la moderación de las expresiones que debieran mantener las viudas. Así consta en una visita de 1697 que Lorenzo Pinar recoge de los archivos parroquiales de Zamora:

«Informado de que este intolerable abuso no solo no cesó con aquellas y demás providencias, sino que prosigue siendo mayores cada día los gestos y vanas demostraciones de dichas mujeres, que su Ilustrísima se persuade a que más se hacen por un efecto de mala costumbre en ocasión y lugar tan oportuno para ello que por desahogo del dolor, pues este se puede lograr en sus casas sin escándalo del pueblo ni turbación de los oficios divinos»103.

Para Lorenzo Pinar, este fragmento manifiesta la ineficacia de las disposiciones eclesiásticas a lo largo de los siglos. La intensificación de la práctica llevó a eximir a las mujeres de la asistencia a misa los días de precepto. Pero ni siquiera las multas monetarias o en aceite para las lámparas del Santísimo Sacramento consiguieron disuadirlas de esta costumbre. El autor explica que los monarcas apoyaron esta actitud de los obispos y ordenaron que si el párroco al llegar a la casa del finado se encontraba con personas que desfiguraban y rasgaban sus caras, estaban golpeándose o mesándose sus cabellos, se negase a entrar con la cruz parroquial104.

Puesto que no había que lamentar en exceso la muerte, ya que si el muerto había sido piadoso descansaría eternamente, los tratadistas criticaron también el llanto extremo porque «las viudas extremadas fatigan a sí, enojan a sus amigos, ofenden a los dioses, desconsuelan a los suyos y al fin no aprovechan a los muertos y dan qué decir a los maliciosos»105.

Así pues, la viuda debía jugar con un peligroso equilibrio: llorar a su esposo de forma sincera pero sin excesos ni teatralidad. Y se le sometía a una disyuntiva imposible, el sistema encorsetaba la emocionalidad de las mujeres exigiendo el control, incluso, de lo más íntimo de un ser humano: la expresión de su dolor. El control sobre su cuerpo y, ahora también, sobre sus emociones.

El devenir de este control tiene numerosos ejemplos y no se apaga en el siglo xvii. En la cultura anglosajona el máximo exponente de la historia reciente sería el de Lindy Chamberlain, una madre que, en Australia, en una acampada con su familia, perdió a su bebé Azaria a manos de un dingo, una especie de perro salvaje. La frialdad en sus expresiones, la entereza en su relato, el no cumplimiento de las expectativas de lo que debía ser una madre doliente, hicieron que un tribunal popular la condenara, sin ninguna prueba, a cadena perpetua. Tres años después se encontraron nuevas pruebas que corroboraron el relato de la madre. En la cultura mediática española, la acusación contra Dolores Vázquez en 1999 sobre la muerte de la hija de su pareja, Rocío Wanninkhof, son otro ejemplo de la demonización de la mujer que no cumple con los roles establecidos106.

1.2. Honrar la memoria del esposo

La mujer, además de llorar la pérdida de su esposo, debía honrar su memoria. Según Giulia Calvi, en los textos de la edad tridentina destinados a las viudas nos encontramos con esa concepción que equiparaba al amor de la esposa por el marido con la anulación total de sí misma, hasta el punto de impedir a la mujer sobrevivir a la muerte del cónyuge. En la segunda mitad del siglo xvi fueron explícitamente elogiados los modelos de amor conyugal en los que las esposas renunciaban a vivir tras la muerte del esposo ardiendo con ellos en el fuego de la pira funeraria, enterradas vivas y hasta degolladas sobre su tumba107.

«En Flandes […] digo haber visto otras […] que quisieran recobrar la vida de sus

maridos con el perdimiento de la suya propia. […] sus mujeres no dudaban en hacerse matar sobre los cuerpos muertos de sus maridos y sepultarse con ellos; y porque entre ellos un marido tenía muchas mujeres, aquella era tenida en más estima, […] lo cual atribuían a su mucha bondad y virtud. De la manera misma escriben algunos muy graves autores que se hacía en India y que las mujeres a porfía contenían quién habría el pris de acompañar al marido en la sepultura»108.

Este ideal fue compartido por Alonso de Andrade, quien consideraba que cuando moría el marido a la mujer «se ha de tratar como si hubiera muerto con él […] de esta manera honrará a su consorte, mostrando el amor que le tiene, y manteniéndole la fe que le prometió»109. Sin llegar a esos extremos, el caso de Artemisa también servía para ilustrar la imagen de la viuda virtuosa que honraba la memoria de su esposo. Esta levantó un templo en memoria de su marido, el rey de Caria Mausoleo –una de las siete maravillas del mundo–, para demostrar su amor por su compañero. Después bebió las cenizas del difunto, dándole así sepultura eterna en su propio cuerpo110.

Junto con estos modelos trágicos, otros más sobrios contribuyeron a construir la imagen de la viuda ideal. Como la virtuosa Antonia, mujer de Druso, quien, tras la muerte de este y con sobria austeridad, durmió siempre con su suegra. Así, el lecho que vio morir joven al marido, acogió la vejez de la esposa. Los modelos de Penélope, Alceste y Lucrecia inauguraron así una genealogía en la Edad Antigua que sirvió de ejemplo para las mujeres de la época moderna. Aquellas que gobernaron –como Catalina de Medici, Margarita de Navarra, Batista Sforza– representaron una excepcionalidad femenina obtenida a cambio de una fidelidad a la memoria del esposo y al pasado. Según Calvi, defendían su corazón como un jardín cerrado, circundado de altos muros: en este espacio inaccesible a los instintos y por lo tanto a los hombres, los sentimientos se vivían en soledad111. Así lo hacía Ana Cerain, vecina de Arguedas hacia 1580:

«Ana Cerain todo el tiempo que estuvo casada con el dicho Lorenzo Montañés, su marido, y después que él murió, estando como está viuda, ha vivido y vive honestamente y con la honestidad y fidelidad que le debía y es obligada a su honra y la del dicho su marido. Y por tal mujer honesta y recogida, hijadalgo, temerosa de Dios y de su conciencia ha sido y es tenida, conocida y comúnmente reputada en la dicha villa y fuera»112.

Como Ana, el resto de mujeres tenían que vivir como si su marido todavía viviera, al menos esta era la idea del humanista valenciano Juan Luis Vives:

«La viuda no debe pensar que su marido es del todo muerto […] que mientras ella le tuviere en su memoria siempre será vivo para ella […]. Téngalo, pues, por ausente y no por muerto, y sepa que cada día él sabe nuevas de ella y tiene muy bien la cuenta de todo lo que ella hace por su amor»113.

El control que el esposo ejercía sobre su esposa trascendía incluso a la muerte. Pero ¿cómo podía demostrar una viuda de comienzos de la Edad Moderna el amor por un hombre que ya había fenecido? Ciertamente no sería necesario que bebiese las cenizas de su esposo. Contaba con instrumentos menos dramáticos. Además de llorar su muerte podía ofrecerle una despedida digna, siendo las honras fúnebres la base para ello.

«(María de Alcoz) al tiempo que murió el dicho Miguel de Munárriz, su primer marido, que le hizo sus honras funerarias y cabo de año en la iglesia parroquial de San Lorenzo de esta ciudad donde fue enterrado el dicho Miguel de Munárriz muy bien y cumplidamente, según que a semejante persona que le debía hacer y pertenecía y se acostumbraba en esta ciudad en el dicho tiempo. Y que vio así bien que en sus entierro y novena que dio de comer a ciertos parientes del y della en que había en las dichas comidas mucha gente, […] y que

todo lo hizo muy bien y cumplidamente, […] y que gastó mucho»114.

Esta era la forma que María de Alcoz tenía de mostrar a la comunidad el amor que sentía por su marido. En los siglos xvi y xvii estas «muestras de amor» adquirieron una mayor complejidad en todas partes, pero, según Hufton, los rituales más complejos en honor del marido fueron siempre los del área mediterránea. En Italia la viuda debía atenerse a una serie de reglas en cuanto a la vestimenta, el contenido y la posición en el cortejo fúnebre. En Irlanda, Inglaterra y Francia el clero manifestó una cierta preocupación por la incidencia del coste de los funerales sobre las finanzas de una viuda, en un momento en el que los gastos a afrontar eran ya muchos115.

Las Cortes de Tudela de 1565 también mostraron su preocupación por el nivel de ostentación y gasto al que habían llegado los funerales:

«Por ley de este Reino está ordenado que en mortuorios, novena y cabo de año y aniversarios de difuntos, ninguno sea osado de dar, ni tomar en ellos de comer, ni beber, ni colaciones, so las penas que se contienen en la dicha ley: excepto que se permite que los parientes del difunto hasta el segundo grado de consanguinidad y afinidad inclusive; y los herederos, que sucedieren en las casas de los tales difuntos […]. Y sin embargo de la dicha ley ha habido y hay mucho exceso en lo susodicho […]. Y conviene, que se ejecute la dicha ley con todo rigor, para que se guarde»116.

María había sido reconocida por sus convecinos como una viuda virtuosa por honrar cumplidamente la memoria de su esposo, pero el gasto excesivo podía suponer un peligro para la, a menudo, frágil economía de una viuda. Ello podía hacer que la viuda se viese obligada a pleitear contra los parientes cercanos de su esposo por el pago de las honras fúnebres117. En otras ocasiones eran los parientes los que denunciaban a la viuda por el impago de los gastos. En el caso que enfrentó a Francisca de Istúriz contra su nuera, María de Freiso, la madre del finado no solo achacaba a la viuda que no hubiera contribuido económicamente a las honras fúnebres de Martín, también el poco amor que había demostrado hacia este:

«(María) ha mostrado poca piedad que con haberle dado al dicho Martín de Lesaca, marido de la parte contraria, la enfermedad de que ha muerto y había estado enfermo más de cuatro meses en todos ellos no le ha visto ni enviado un recado […] (cuando enviaron a decirle a María) como el dicho su marido había muerto y si determinaba de admitir el cadáver en su casa para enterrarlo, y […] le trajeron por respuesta que ella no quería admitir en su casa el cadáver y que lo llevara a casa de su madre o a donde más gusto tuvieran, y vista la resolución de las susodichas el testigo dispuso el enviar el dicho cadáver a casa de Francisca de Istúriz, su madre, presentante, desde donde se llevó a la dicha iglesia parroquial de San Lorenzo y fue enterrado en ella […] y con haberle avisado mi parte de que había muerto para que asistiese a su entierro no lo ha hecho y con tener obligación la dicha María de entregarle su costa (del entierro) no lo ha hecho»118.

La viuda se excusó diciendo que a ella todavía se le debía el pago de las arras y la restitución de la dote. Además, su esposo había abandonado el hogar conyugal, por lo tanto:

«Martín de Lesaca no cumplió con nada de lo referido (en el contrato matrimonial) con que tampoco mi parte está obligada a cumplir con lo convenido en razón de los dichos gastos funerales. Y […] con los bienes que ha dejado el dicho Martín de Lesaca, como con una viña de ocho peonadas en los términos desta ciudad y diferentes alhajas y vestidos y recibos de que se ha apoderado, le han quedado (a su madre y parientes) con mucho más con que poder asistir al gasto del dicho entierro y funerarias»119.

Tal vez a ojos de la comunidad María de Freiso no hubiera cumplido con los quehaceres

de una viuda virtuosa. Pero es que, a veces, ser virtuosa podía suponer la ruina. Una vez más es Quevedo el que nos muestra la otra cara de este tipo de demostraciones de dolor al describir la escena de un cortejo fúnebre. Aunque el protagonista es un viudo, la imagen sigue siendo muy elocuente:

«El viudo no va triste del caso y viudez, sino de ver que pudiendo él haber enterrado a su mujer a un muladar y sin coste y fiesta ninguna, le hayan metido en semejante barahúnda y gasto de cofradías y cera, y entre sí dice que le debe poco y que ya que se había de morir pudiera haberse muerto de repente, sin gastarle en médicos, barberos ni boticas, y no dejarle empeñado en jarabes y pócimas»120.

De nuevo, como sucedía con los llantos, la imagen de la viuda virtuosa de los tratadistas no iba asociada a la ostentación y a los grandes alardes de dolor, sino a la demostración humilde y verdadera del amor hacia el esposo desaparecido.

«A Dios no agrada la pompa y la ostentación de las riquezas, mas la fe y firme confianza en Él y la caridad que se tiene al linaje humano. […] Créame la viuda que la verdadera honra está en la memoria de las personas, no en la pompa de los enterramientos ni en los sepulcros de mármol […] que todos ruegan a Dios sobre la sepultura del bueno, por humilde y pobre y baja que sea»121.

Estas ostentaciones tampoco gustaron a las Cortes de Navarra, que reunidas en Corella el año de 1695 establecieron que:

«Por ninguna persona de cualquiera calidad y preeminencia, aunque sea de Título o Dignidad, se puedan llevar en su entierro o funerales, ni poner en su sepultura más de cuatro hachas y doce velas de cera; y en el discurso del año solo se puedan poner en la sepultura dos velas, y una candela o cerilla, sin que, con pretexto alguno de costumbres, o de otro semejante, se puedan llevar o poner más»122.

Parece que pragmáticas como esta no tuvieron gran arraigo entre el pueblo ya que esta ley era la última de una serie de provisiones anteriores: desde las Cortes de Tudela de 1558 y 1565, pasando por las de Pamplona de 1572, y a finales del xvii las mencionadas Cortes de Corella. Por ello debemos suponer que, pese a los consejos de los tratadistas, las viudas seguían gastando más de lo necesario en los funerales de sus difuntos esposos. Lo que da a entender que pesaba más la opinión de sus convecinos que la de los moralistas y juristas. Es decir, la presión social, las expectativas sobre su papel y cómo debía actuar importaban más que las posibles sanciones.

Tras las honras fúnebres, la viuda podía seguir honrando a su esposo de diferentes formas. En Italia, Murphy123 ha estudiado la presencia de viudas en la supervisión del trabajo de los retablos, tumbas y monumentos funerarios iniciados por sus maridos en la ciudad de Bolonia. En muchos retablos la viuda solía aparecer vestida en modo lujoso pero sombrío, porque quería dar testimonio por una parte de su pesar y, por otra, del alto grado con el que había querido honrar al difunto esposo a través de un vestido apropiado124. De los varios casos que destaca Murphy, sirve como modelo de veneración hacia la memoria del esposo el ejemplo de Giulia Brigola, quien el 19 de septiembre de 1564 encargó a Bartolomeo Passerotti el retablo *La Madonna y el Niño con los santos Juan Bautista, Antonio Abad, Nicolás, Agustín y Esteban*. La viuda donadora fue retratada de forma reconocible: una mujer de unos 60 años, vestida de negro, con los cabellos cubiertos por un velo blanco, arrodillada a la izquierda del cuadro. A la derecha aparece también arrodillado un hombre que destaca por ser visiblemente más joven que ella. Se trataba de su esposo, representado como al momento de su muerte, diez años atrás. Con este cuadro la viuda quiso comunicar la continua presencia del marido en su vida mucho tiempo después de su muerte, a la

manera recomendada por los autores de libros de buena conducta como Vives125.

El hombre seguía vivo a través de su esposa. Tanto que, en los Fueros Nuevos del Reino de Aragón, se reconoce el derecho de las viudas de nobles, caballeros e hidalgos a gozar de los privilegios de sus difuntos esposos mientras permaneciesen en este estado porque en ellas «se conserva la memoria y representación de los maridos difuntos»126. Es decir, a la viuda no le asistía ningún derecho en su propio nombre, sino por ser despositaria del espíritu de su esposo.

1.3. El año de luto

Como hemos visto, una viuda virtuosa debía llorar a su esposo y debía mantener viva su memoria. Todo ello con recato, moderación y verdadero sentimiento. Pero ¿cómo poner límites a las muestras de dolor? Una de las herramientas con las que contaban las mujeres para calcular la medida ideal era la temporal: ¿cuánto tiempo debían guardar el luto?

Los vecinos de Cascante describían a Graciana Remírez127 como una mujer que «así de casada como de viuda, ha sido y es mujer honrada de buena fama y opinión, sin fama ni rumor contrario». Una mujer de tal honradez que «desde que feneció su dicho marido ha vivido honesta y recogida que no iba al río ni al campo»128. Sin embargo, durante los primeros meses de viudez, Juan la «requería de amores», incluso le propuso matrimonio, y esta «envió a decir al acusado la dejase estar y no la persiguiese»129. Rechazando firmemente las pretensiones de Juan porque, como mujer a la que todos tenían por virtuosa, debía respetar el periodo de su luto.

¿Por qué tener que esperar un año para poder casarse con una viuda? Varios autores se han referido al origen romano del periodo de luto130. Según esta costumbre, se permitía al hombre casarse nuevamente inmediatamente después de la muerte de su esposa, pero se exigía a la mujer esperar por un tiempo considerable. Se trataba de lo que se denominó *tempus lugendi* –tiempo de llanto o de luto–, que consistía en nueve o diez meses, o un año, a contar desde la muerte del esposo e incapacitaba a la viuda para contraer un nuevo matrimonio.

Esta práctica, que fue adoptada tanto por cristianos como por paganos, respondía a varias motivaciones. En primer lugar, por el respeto debido a la memoria del recién fallecido. Como hemos visto este principio estaba sustentado por una larga tradición que respaldaba y elogiaba la imagen de la viuda que honraba la memoria del esposo. Pero se trataba también de una cuestión práctica: se quería dar solución al problema de la *commixtio* o *perturbatio sanguinis vel seminis*. Esto es, la incertidumbre acerca de la paternidad de los hijos que hubieran nacido en los meses inmediatos a la muerte del marido131. Gactó explica que, según la presunción jurídica que consideraba que el esposo de una mujer era el padre de los hijos de esta (también de aquellos nacidos en los meses posteriores a su defunción), si la mujer se casaba nada más enviudar y daba a luz a los nueve meses la paternidad de los vástagos se pondría en duda. Esto podría traer graves consecuencias patrimoniales y hereditarias132. El *tempus lugendi* había nacido para evitar estos inconvenientes, así como para garantizar la «propiedad» por parte de la línea masculina de los vástagos133.

Los ordenamientos jurídicos hispanos desde época romana también se refirieron a esta cuestión. *Las Partidas* establecieron un año desde la muerte del marido antes de que la viuda pudiera volver a casarse a fin de asegurar la legitimidad del futuro vástago. El ordenamiento jurídico visigodo añadió otro argumento: el año de luto serviría para evitar el peligro de un

aborto que podía producirse como consecuencia del ardor que era de suponer en una viuda que «tan precipitadamente se entregaba» a un nuevo hombre134.

Esta creencia de que la viuda, al ser una mujer con experiencia sexual, no podía contener sus impulsos, también tuvo su influencia en el ámbito religioso. Las leyes de Lombardía impedían a la mujer que había perdido a su esposo tomar los hábitos antes de transcurrido el año de luto. El dolor reciente por la pérdida del compañero podía apaciguar los deseos de la carne. Solo tras pasar el periodo de lamentaciones podían volver estos impulsos con fuerza. Era entonces cuando se podía valorar su verdadera vocación135.

Parece que los deseos de Graciana fueron contenidos por su virtud. Solo tras haber concluido el año de luto accedió a tener relaciones con Juan:

«Graciana Remírez, viuda, está preñada y se ha dicho y dice lo está del dicho Joan de Pamplona, y se cree ser así porque no quedó preñada de su marido, el vidriero, que ha más de nueve meses murió»136.

De no haber respetado el año de luto, la ley postclásica hubiera penalizado a Graciana con la *infamia*. Durante el Medievo esta sanción fue criticada. El papa Alejandro iii declaró que esta restricción no se aplicaría más. Inocencio iii, por su parte, reafirmó en 1201 esta decisión son su decreto *Cum secundum137*. El derecho civil castellano recogió la decisión de no castigar a las viudas con la *infamia*:

«Mandamos que las mujeres viudas puedan libremente casar dentro en el año que sus maridos murieren, con quien quisieren, sin alguna pena, y sin alguna infamia ella ni con el que con ella casare, no obstante cualesquier leyes de fueros y ordenamientos y otras cualesquier leyes que en contrario sean hechas y ordenadas […] y los que lo contrario hicieren sean emplazados que parezcan en la nuestra Corte»138.

Tras aclarar la cuestión de la *infamia*, los debates bajomedievales se centraron en las penas civiles impuestas a las viudas. Inocente iv, por ejemplo, se mostraba partidario de que las leyes seculares castigaran a las viudas que no respetasen este periodo139. Los castigos que tenía que soportar una viuda que no respetase este espacio temporal eran sobre todo de índole patrimonial. De acuerdo con el antiguo Fuero Juzgo, la mujer que contraía segundas nupcias o cometía adulterio dentro del año de luto tenía que dar la mitad de su dote a los hijos de su primer matrimonio, y si no hubiera hijos, a los parientes más próximos de su marido. Obsérvese que las relaciones con otros hombres que la mujer tuviese tras la muerte de su esposo se consideraban adulterio, como si el marido efectivamente fuese, inlcuso tras su defunción, dueño de su esposa. La Nueva Recopilación de 1569 reafirmó esta pena contra el adulterio, pero garantizó el derecho de las viudas a contraer nuevas nupcias cuando ellas quisieran sin sufrir la pérdida de su dote140. En Castilla, explica Gactó, circunstancias sociológicas, en especial la despoblación del país a consecuencia de la peste negra, determinaron la suspensión provisional de esta obligación de respetar el *tempus lugendi*, que fue decretada a comienzos del siglo xv. Pero esta norma que venía a permitir el matrimonio de las viudas dentro del año de luto, transitoria y provisional, resultó inexplicablemente incorporada a la Novísima Recopilación (1805)141.

En Catalunya142 y Valencia el *any de plor*, o año de llanto, comportaba una serie de restricciones. Puesto que durante un año la viuda debía comportarse como si el marido viviera, la mujer no podía reclamar la restitución del *exovar*, o dote, ni el pago del *creix*, o arras, a los herederos del difunto143.

«Si morra lo marit: la muller no pusque demanar lexovar dins un any»144.

Según Guillot Aliaga, se trataba de un beneficio legal que se concedía, no en consideración de una determinada situación de necesidad, sino con carácter general.

Mientras que otros, como María Ángeles Belda Soler, señalan que dicho derecho se estableció en consideración a la dificultad económica en que pudieran encontrarse los herederos del marido para reunir rápidamente determinadas cantidades de dinero o de bienes para liquidar el *exovar*145.

Respecto a la viuda, puesto que a esta se le negaba el acceso a su propia dote, el *any de plor* conllevaba una compensación en forma de alimentos. Los herederos del esposo debían darle lo necesario para su sustento, que debía ser pagado con los bienes del marido146. Si durante ese año los herederos no le habían devuelto el *exovar* y el *creix*, la viuda tomaba posesión de las rentas del marido, eso sí, atendiendo económicamente a los hijos e hijas, y solo hasta que la dote le fuera devuelta por estos147.

En Bizkaia, los Fueros establecen una garantía similar para la viuda que estaba viviendo su año de luto:

«Otrosí, que si acaece que quien vino a la tal casería fue mujer con dote o arreo, que esta tal, suelto el matrimonio sin hijos o descendientes, pueda estar un año, y día, estando en hábito viudal, y gozar el usufructo […] para sus alimentos sin descuento alguno: y lo mismo sea en el varón, que a la casa de la mujer veniere. Y pasado el año y día, estando dentro y gozando de los frutos suso declarados, pueda pedir cada uno de ellos lo suyo, como viere que le cumple y goce los frutos hasta que le paguen su dote sin descuento alguno, y que, acabado el año y día, ofreciéndole su recibo, sea tenudo de salir y no antes»148.

Los varones del Montopoli bajomedieval exigieron a través de sus testamentos que la viuda permaneciese durante un año en la casa conyugal como condición para gozar de las donaciones hechas a favor del matrimonio. Pero si la mujer decidía dejarla antes, entonces podía reclamar solo su dote y los vestidos ordinarios *quos continue portabat*149. Sin salir de la península italiana, Parola nos da noticias de este tipo de usos durante la época napoleónica. Es decir, durante el año viudal la mujer tenía derecho a los alimentos hasta que se le restituyese la dote150.

También en el ámbito gremial se quisieron otorgar a las viudas ciertas prerrogativas que les ayudasen a pasar su año de duelo:

«Las viudas podrán permanecer con la tienda abierta un año y un día, y pasando este tiempo cerrarán la tienda si no se ha hecho cargo de la misma algún oficial»151.

«Que las viudas de los maestros puedan tener el obrador un año y un día, pero si se casaren con alguien que no sea del gremio se les dé un mes de plazo»152.

Pero el ámbito gremial no era el único que hacía excepciones a favor de las viudas. En algunos lugares, cuenta Lorenzo Pinar, estaba vedada a las mujeres la posibilidad de sentarse en la capilla mayor. Pero cuando el esposo fallecía, durante todo un año se permitía a su viuda que, a cambio de una ofrenda a la iglesia, se situase en tan privilegiado lugar. Una vez cumplido el año de luto y finalizada la ofrenda, la presencia de la mujer en el coro de la iglesia con los varones era catalogada como una actitud «indecente»153. Es decir, tanto en el gremio, como en la casa o la iglesia se cumplía aquello que decían las leyes catalanas y valencianas: era como si durante aquel año de luto el marido todavía viviera y la viuda fuera su extensión en la Tierra. De por sí, como mujer, no tenía un valor reconocido.

En cierta manera, por lo tanto, el año de llanto cumplía varias funciones: garantizar la legitimidad de los hijos en los nueve meses siguientes al óbito del esposo; en caso de que la viuda reclamase la restitución de la dote, el año de luto otorgaba un tiempo valioso para que los herederos del marido pudieran recuperar los bienes suficientes con los que cancelar la dote de la viuda; y, finalmente, seguía con los cánones morales que los tratadistas preconizaban respecto a honrar la memoria del esposo.

¿Todas estas cuestiones económicas, legítimas y morales bastarían para que las viudas de la Edad Moderna respetasen el año de luto? Los estudios demográficos parecen ratificar esta idea154. Diferentes autores establecen una media de dos años de luto para las viudas, mientras que el tiempo durante el que un viudo lloraba a su difunta esposa era a menudo inferior al año155. Lo cierto es que la presión social que animaba a las segundas nupcias era mayor para los hombres que para las mujeres. Para ellos era humillante tener que realizar actividades consideradas de mujeres, en particular lavar y hacer labores domésticas; les faltaba además la experiencia en el cuidado de niñas y niños. Así que el honor les imponía encontrar una segunda esposa que ejerciese tales deberes. Si pertenecía a niveles sociales más altos, asimismo, debía pensar en transmitir sus bienes. Mientras en toda Europa se consideraba poco honroso para una mujer casarse dentro del año de la muerte del primer marido, para un viudo era perfectamente digno esperar solo de tres a seis meses156.

La dama duende de Calderón de la Barca recoge de forma muy gráfica el conjunto de cuestiones que se escondían tras este deber. Los hermanos de la protagonista, la joven viuda Ángela, esconden a su hermana en casa para salvaguardar su virtud. La criada de la viuda expresa las preocupaciones que podía suscitar este estado:

> «Señora, no tiene duda
> de que, mirándote viuda
> tan moza, bizarra y bella,
> tus hermanos cuidadosos
> te celen, porque este estado
> es el más ocasionado
> a delitos amorosos»157.

Pero la castidad de la joven viuda no era la única preocupación de los hermanos. Entre 1627 y 1628, justo un año antes de que Calderón compusiese la obra, Castilla sufría un importante deterioro económico. Si alguien descubriera a Ángela y quisiera casarse con ella, sus hermanos tendrían que aportar una dote, lo que en esta situación de crisis podría suponer la ruina familiar. Así que tenían una razón económica concreta para esconderla. Además, debían garantizar que su hermana no perdiera la dote de su primer matrimonio a manos de los parientes de su marido al incurrir en «actos ilícitos» en su primer año de viudedad158.

Graciana, aquella viuda de Cascante a quien todos sus vecinos tenían por «viuda honesta y recogida», había rechazado a su pretendiente dejándole claro que no accedería a casarse con él hasta no haber pasado el año de luto. Pero las necesidades sociales y económicas hacían que muchas otras tuvieran que casarse si tenían ocasión para ello, lo cual, según Brundage, llevó a algunas autoridades eclesiásticas a negarse a bendecir estas uniones159. Una vez más, representar el estado de viudedad de forma virtuosa dependía de numerosos factores y, a menudo, los económicos pesaban más que los morales.

1.4. La viuda de negro: la vestimenta

Durante esta época, la vestimenta marcaba tanto el estrato social como el estado civil de las personas, sobre todo de las mujeres. Así fue también con las viudas. Una vez más, no bastaba con ser virtuosa, sino que había que parecerlo, y el vestido era una buena forma de transmitir ideales y estados160. En tal caso, ¿de qué se componía este? ¿Cómo era?

Puesto que desde tiempos inmemoriales se ha asociado el color negro al luto, es de suponer que parte de su vestimenta, si no toda, sería de color oscuro o negro. Esta es la opinión de Phlippe Ariès que ve en el negro la ritualización más antigua del duelo161. Según el burgalés fray Luis de Maluenda, «parece que el color negro se ordenó para la memoria de la tristeza de la muerte»162.

Aunque en la época moderna, en cortes como la española, el negro comenzó a asociarse a la virtud, no se olvidaba que en origen había sido el color de viudas y eclesiásticos163. Polanco Melero explica que para la mayoría de vestidos de luto se empleaban paños negros de diferentes calidades, dependiendo del poder adquisitivo del difunto, de su categoría social y del grado de parentesco de quien lo llevaba164. En Navarra contamos con varios testimonios que nos hablan del color negro asociado al luto. En uno de los procesos de principios del siglo xvii del Archivo General de Navarra se detalla la vestimenta que los vecinos de Cascante llevaban cuando ocurría una defunción:

«Hipólita Echavez, Isabel y Joana Echavez, hermanas, las cuales han llevado y llevan lutos por Jerónima de Echavez, su madre, que habrá que murió tres meses, poco más o menos, la una dellas, la Hipólita, llevando en el manto su cola muy larga y todas ellas unas tocas negras, arrebozadas y muy cubiertas, sin que casi se les eche de ver el rostro»165.

«María de Fuentes, mujer de Domingo de Tiebas, así bien, ha visto lleva su toca negra tiñida por su padre que habrá seis u ocho meses, y Ana Gabari, mujer de Diego Jiménez, habrá un año de tiempo que así bien lleva su toca tiñida negra por un hermano suyo»166.

A través del inventario de un mercader de Pamplona, Lorenzo de Oronoz, podemos conocer las telas que Inés de Sarasa compró en su tienda cuando el licenciado Undiano, su esposo, murió en 1644167. Todos los paños encargados por Inés para confeccionar sus vestidos y honrar así a su difunto esposo eran negros. Ese era el símbolo de su dolor. Sin embargo, otros testimonios explican que no necesariamente debía ser este el color del luto. Arizmendi Amiel, a través de un manuscrito de 1560 sacado de la Bibliothéque Nationale de París de la colección *Habits de femmes de diverses contrées*, muestra a dos mujeres de Baiona del siglo xv cuyas vestiduras son iguales, ya que ambas portan sayas de falda y mantos muy parecidos, pero el manto morado que es casi idéntico al rojo es símbolo de viudez. La autora explica que en los siglos posteriores el color morado fue sustituido por el negro como símbolo de viudedad y el morado pasó a ser empleado por las vascas casadas del sur de los Pirineos para ir a la iglesia168.

En cualquier caso, el morado de la figura sigue siendo un color oscuro y respetuoso. Dice Caro Baroja que durante el último tercio del xvii las viudas, para significar su estado, se ponían un lienzo ahumado y sucio sobre la toca169. Es decir, oscurecían sus vestiduras como símbolo de tristeza.

Y así era cómo los tratadistas consideraban que debía vestir la viuda:

«No solamente viudas deben parecer en vestiduras negras y gruesas, mas aun en todo el ornamento del cuerpo, porque viuda pintada y afeitada, gran infamia da de sí misma; claramente pregona y dice que marido quiere, lo cual le es cosa muy fea y vergonzosa»170.

Aunque Vives desconfiaba de aquellas «que solamente traen lo negro por mostrarse blancas y no nada por luto ni por dolor»171. El tratadista español no era el único que se preocupaba por estas cuestiones. Bocaccio y San Bernardino denunciaron también a aquellas viudas que, para sacar provecho del austero hábito, jugaban con el contraste de la carne clara sobre el negro de sus vestidos. De este modo continuaban siendo deseables a los hombres en la penumbra de las iglesias172.

Para Gerli, la mujer enlutada y tapada representaba la encarnación del misterio y del

erotismo velado en la cultura tradicional. El velo o la prenda que tapaba a la viuda era a nivel simbólico una extensión de su sexualidad sumergida: entre lo visto y lo escondido; lo deseado y lo encubierto173. Barbara Hanawalt también comparte esta opinión al referirse al problema que significaban para aquellos moralistas las jóvenes viudas cuyos tradicionales hábitos negros resaltaban la carne rosa y fresca. Los moralistas les exigían que se comportasen con humildad y modestia para preservar su reputación174.

Pero la viudedad no solo se representaba a través del color oscuro de los vestidos. Las fuentes nos hablan de indumentarias características de este estado, como el hábito de viuda que a finales del siglo xv y principios del xvi figuraba normalmente en los inventarios de trajes femeninos. En las ordenanzas de sastres de Sevilla de 1522 se encuentra la prueba de que tenía una forma particular, porque aparece en la lista de trajes que debía saber cortar un aspirante. Era un traje con mangas, cerrado, amplio y despegado del cuerpo175.

Isabelle Chabot también se refiere al *habitus vidualis* oscuro y austero que portaban las viudas florentinas. Estos vestidos eran donados por la familia del difunto y se trataba, según la autora, de un gesto ritual. La donación de los *pani nigri* representaba materialmente la continuidad de la pertenencia de la viuda a la familia del esposo tras su muerte. El marido seguramente deseaba que la viuda llevase el luto más allá del funeral y, preferiblemente, de forma permanente. Así el caso de Bilia, una viuda florentina que en su testamento había solicitado ser enterrada *in habitu viduali*, era para los florentinos el ejemplo perfecto de viuda virtuosa176.

Encontramos ilustres ejemplos en el arte del hábito viudal, como *La Trinidad* de Masaccio. En esta obra de mediados del Quattrocento la anciana donadora aparece vestida con esta prenda. Murphy llama la atención sobre el importante número de viudas italianas que a finales del siglo xvi aparecieron vestidas con este atuendo en los retablos de diferentes iglesias177.

Las fuentes navarras también nos dan prueba de la buena estima que se tenía a aquellas viudas que seguían viviendo en hábito de viuda:

«estando ella (Catalina de Zabalceta) en reputación de viuda muy honesta y recogida y viviendo ella en tal hábito»178.

«Isabel de Asiain, viuda de Miguel de Aldaba […], es persona de toda virtud y recogimiento y del porte, lucimiento y hábito que requiere su dicha calidad»179.

«María Maldonado, viuda, […] de respeto de quien es y del hábito que profesa»180.

Otra prenda que se asociaba a la viudedad era el monjil, que apareció por primera vez en la segunda mitad del siglo xv, y se refería a un traje holgado y corto, que dejaba asomar buena parte del de debajo –a veces sobrio, otras rico y vistoso en colores. Fue usado tanto por damas como por jóvenes doncellas. Hacia 1500, el monjil era un traje largo y austero, morado o negro, que conservaba su forma acampanada. Al ser una prenda holgada y despegada del cuerpo, se consideró un traje honesto, y ello hizo que acabase convirtiéndose en el traje apropiado para viudas, dueñas y monjas181. De hecho, se le llamaba monjil por ser casi análogo al vestido de las monjas.

Según Deleito Piñuela, las viudas dejaban esta prenda solo si se volvían a casar, aunque las más mundanas vestían ya traje gris al año de su viudez. Las que se tenían por virtuosas y seguían siendo fieles a su estado empleaban la bayeta burda, ceñían el rostro con grandes y largas tocas de lienzo grueso como el *angeo*, y se cubrían con manto de *anascote* u otro tejido ordinario182. También en el Achivo General de Navarra encontramos procesos en los que se habla del uso del monjil como prenda de luto:

«Ana Iñigo, mujer de Francisco Cunchillos, ha llevado más de un año un monjil cerrado

de luto por María Cunchillos, su suegra […] y Petronila Royo ha llevado su monjil cerrado y su cofia negra con su manto con sus tres hermanas […] y Graciana Jiménez, mujer de Francisco de Arguedas, ha llevado más de ocho meses un monjil cerrado de luto por su madre […], Isabel de Viniegra, mujer de Antonio Anríquez, ha llevado su monjil de luto cerrado por su suegra»183.

Existía otro tipo de monjil, el de escapulario, que llevaban aquellas viudas, dueñas o damas, que habían hecho un especial juramento religioso. Era un traje negro de lana, alto y cerrado, que cubría la garganta y la cabeza, ocultando el cabello. Mientras que las que eran menos rigurosas empleaban el *luto galán*, para lo cual confeccionaban sus monjiles con telas más finas184.

Otra parte importante del vestido de la viuda era el tocado. Julio Caro Baroja dedicó un artículo al tocado de las vascas. Según Baroja, el famoso tocado vasco de forma fálica estaba reservado a las casadas, mientras que las viudas llevaban sobre sus tocas los ya mencionados lienzos sucios o ahumados. El uso del tocado por las mujeres casadas no tenía nada de excepcional según el autor, ya que la Iglesia mandó que toda mujer, después del pecado, es decir, tras el contacto carnal que conllevaba el matrimonio, llevase una toca (San Ambrosio). Este uso se conservó hasta finales de la Edad Media, mientras que las viudas llevaban la cogulla usada por entonces185. Pascual Madoz decía que en Gipuzkoa las casadas cubrían su cabeza con tocas de lienzo delgado o de beatilla del país, mientras que las solteras llevaban descubierta la cabeza y el pelo en una o más trenzas a la espalda. Por otro lado, en Jaca, las solteras, casadas y viudas se distinguían por el modo de presentarse en la iglesia y por el color de la cinta con que arrollaban el pelo. Por lo tanto:

«La distinción por el tocado entre casadas, solteras y viudas ha subsistido en muchas partes de España hasta la época contemporánea; pero tal distinción no se ha hecho siguiendo un criterio uniforme. En unos lados era el color de la tela, en otros la forma del tocado, en otros la variedad de un adorno especial»186.

En general, para el resto de la Monarquía hispánica, el ejemplo de toca sería el de la reina Mariana de Austria: una toca blanca y larga que enmarcaba la cara.

Este era también el vestido obligado de las dueñas187. Estas tocas se distinguían del resto de tocados de mujeres por su gran longitud, ya que cubrían el cuerpo hasta más abajo de la cintura, incluso hasta el borde mismo del monjil. De este modo, lo único visible de una dueña era el óvalo de su rostro, asomado entre el blanco del lienzo188.

La imagen de una mujer vestida de negro y la cara enmarcada de blanco hizo que autores como Quevedo asemejasen en sus romances satíricos a las viudas con animales como la picaza, un ave que tiene el vientre y parte de las alas blancas, y el resto muy negro:

«Una picaza de estrado,
Entre mujer y serpiente,
Fantasma de las doncellas
Y gomia de los billetes.

Tumba viva de una Sala,
Mortaja que se entremete,
Embeleco tinto y blanco
Que revienta quien la bebe;

Una de aquestas que enviudan,

Y en un animal se vuelven,
Que ni es carne ni pescado:
Dueña –en buena hora se miente–»189.

En otro de los romances de Quevedo, *Boda y Acompañamiento del Campo*, el autor alude al juego de colores que se daba en la cebolla. Por un lado, blancas, como las tocas de la viuda, y por otro, verdes, como sus pensamientos190. Por su parte, en *La dama duende* de Calderón, Ángela se lamenta de su viudedad y se refiere a sus tocas que en este caso son sinónimo de su estado:

«Vuélveme a dar, Isabel,
esas tocas, ¡pena esquiva!;
vuelve a amortajarme viva,
ya que mi suerte cruel
lo quiere así»191.

También en la obra *Viuda, casada y doncella* de Lope se hace alusión a las tocas como sinónimo de viudedad y de esclavitud. Así, cuando Albano intenta convencer a su hija Clavela de que abandone su estado y se decida a contraer nuevas nupcias le dice: «Deja ya las blancas tocas, mortaja triste de vivos»192. Podía servir, según el tratadista Osuna, como elemento que mostrase el pesar de la viuda. En su opinión, las viudas honestas deberían llevar las tocas caídas de modo que no pudieran alzar los ojos193.

Por los testimonios que encontramos en el Archivo General de Navarra, parece que era una prenda que llevaban de continuo. Cuando una calurosa noche de agosto, víspera de San Llorente, del año de 1584, se incendió la casa de Joanot de Eseberri en Igal, este y su esposa «dieron el apellido que su casa se quemaba». Los primeros vecinos llegaron «desnudos, porque no tuvieron tiempo para poder vestirse»194. Entre ellos se encontraban Catalina Monzón, viuda, y su nuera:

«Y fueron el dicho fuego desnudas, solamente la dicha su nuera llevaba una saya y las dichas dos calderas, y esta que declara (Catalina Monzón) solamente llevaba una saya metida por la cabeza desabrochada en los pechos y rastrando en el suelo. Y como llegaron en la mitad de la calle, la dicha su nuera levantó y le hizo cubrir los pechos, y no tenía otra ropa de vestir, solamente sus tocas de la cabeza, las cuales lleva de continuo»195.

Otra escena, esta vez una riña entre dos vecinas de Puente la Reina a principios del Seiscientos, sirve para ilustrar los diferentes tocados que las viudas de aquella zona podían llevar:

«Vio cómo de la dicha casa salía la dicha Joana Rodríguez, acusada, muy alborotada y encendida en el rostro poniéndose la toca que la traía desacada y mal puesta y diciendo "esta bruja, esta bruja", y que luego tras ella salió la dicha Domenga de Aniza hasta la puerta de su casa desgreñada y sin paño en la cabeza, dando voces y diciendo fuesen testigos cómo la dicha Joana Rodríguez le había maltratado de aquella suerte»196.

Tanto Joana como Domenga, como viudas, llevaban su cabeza cubierta; la primera con una toca, la segunda por un paño. A través de estos procesos se comprueba la importancia que le daba la viuda a su tocado, hasta el punto de exigir una compensación económica y moral a aquel que la había «destocado». Los árbitros que mediaron entre Graciana de Irurzun, una viuda vecina de Pamplona, y Juan de Muniain, zapatero, tuvieron que compensarla por la agresión que había sufrido. Juan había atacado a Graciana tomándola

«de ras y la derribó en el suelo y sacado el puñal deciendo que la había de señalar y cortarle las narices. La tuvo un gran rato y le dio muchos golpes en la frente y la maculó y cardenó toda y la destocó y la rompió todas las tocas y la dejó dolorida de los muchos golpes que le dio y si no fuera por los vecinos que corrieron le cortara las narices»197. Ante estos hechos, la sentencia arbitral dictaminó que:

«El dicho Joanes de Muniain, sobre palabras que hubieron, injurió y en alguna manera maltrató a la dicha Graciana y le desbarató el tocado de la cabeza, por tanto que el dicho Joanes le haya de pedir y demandar perdón a la dicha Graciana en presencia de algunos vecinos del barrio.

Otrosí, pronunciamos, sentenciamos y, so la pena en el dicho compromiso contenida, mandamos, que el dicho Joanes de Muniain le haya de satisfacer y pagar a la dicha Graciana el precio y valor de unas tocas suyas por lo que le perdió y desbarató aquellas»198.

Para conocer el aspecto de la toca y vestimenta de mujeres como Graciana contamos con la obra de Mª Elena de Arizmendi Amiel. Una de las figuras representa a una mujer de Pamplona que lleva un tocado particular y una «saya» con «mangas de punta». El comentario al pie resalta que en Pamplona se visten y tocan siempre de esa manera y no cambian «cual la luna todos los días como hacen las francesas».

Otra imagen, titulada «La saige dame de Pampilun», o la dama bondadosa de Pamplona, luce un gracioso tocado y viste con elegancia. Tanto esta como la anterior utilizan chapines199.

En cuanto a la vestimenta de las viudas, dos de las imágenes recogidas por Arizmendi representan a dos mujeres vascongadas, una yendo a la iglesia, con capuz para abrigarse, y otra, vizcaína, con un atuendo montañés y fronterizo, y ambas con un tocado que parece ser de viuda.

También recoge la autora una escena de mujeres navarras charlando en donde la variedad de atuendos es clara. «A la derecha vemos una que lleva "gonete" con "cinta" y a su lado una viuda con la "toca de abajo" blanca».

Y en otra figura aparecen varias navarras, dos de ellas con tocado de viuda.

Así debía vestir una viuda virtuosa: de forma humilde, austera y recatada. Al igual que con el llanto o las honras fúnebres, debía encontrar el equilibrio idóneo para no caer en la ostentación porque, como destaca Carmen Bernís, la vestimenta podía ser un elemento clave en el exceso del duelo200. Juan de Pineda hace referencia a las consecuencias de este exceso:

«Al subir al cielo con aquella buena tela y apariencia, no les reconociesen sus maridos, ni ellas se preciaran de tornarse a ellos, si ellos resucitasen en este mundo»201.

Para entender mejor este aspecto, es muy ilustrativo lo ocurrido en Cascante a principios del siglo xvi. Un proceso de especial interés, entre otras razones por ser único, en el que el fiscal acusaba a varios «vecinos de Cascante sobre pago de multa por llevar luto exagerado»202. A principios de 1603 moría en la villa Alonso de Cervantes y en su entierro «su hijo llevó luto cubierta la cabeza con su capirote por de encima del sombrero cubierto el rostro y su *loba203* cerrada y con su cola rastrando hasta bajo vara y media por el suelo el luto y después del enterrorio ha llevado muchos días rastrando el luto con una caperuza a la turquesa con una cola muy larga», un traje que en la villa nadie había llevado antes. La viuda de Alonso, aunque no fue al entierro, también llevaba vestidos suntuosos como «la cola en el manto de una vara, poco más o menos». Cerraban la comitiva García de Falces quien «llevó la cabeza cubierta con su cola de luto, como las de arriba, y doña Mariana Cervantes, mujer del dicho García de Falces, así bien, ha llevado lutos muy largos con una criada detrás levantando la cola, por ser tan largos». El yerno, con la cabeza cubierta, y las nietas de

Cervantes llevaron también sus colas arrastrando por el suelo204.

No era el único caso en Cascante en que se habían empleado lobas y se arrastraban los vestidos. Hipólita Echavez llevaba su luto por la muerte de su madre, que había acaecido hacía tres meses, «llevando en el manto su cola muy larga».

«hará tres o cuatro años que Gaspar Garcés murió y doña Brianda de Antillón, su mujer, ha llevado grandísimo luto con su cola muy larga hasta agora poco que ha decrecionado la cola. […] Y la viuda de Diego de Gallipienzo ha llevado mucho tiempo cola muy larga en el manto. […] Y doña María, viuda de Diego Alfonso, ha llevado por más de año y medio cola muy larga. […] María Sánchez, viuda, así bien, ha llevado cola muy larga. […] Y María Nuño, viuda de Miguel Martín, ha llevado y lleva cola muy larga205. […] Y doña María, viuda, mujer de Diego Alfonso, llevó así bien cola»206.

En el proceso se incluyó la Pragmática que habían dictado las Cortes de Pamplona de 1572 en su ley 37:

«que por ninguna persona de cualquier estado, calidad y condición que sea, no se traiga ni se pueda traer loba cerrada, ni abierta, sino tan solamente capas o capuces abiertos, o cerrados y caperuces y sean redondos las capas y capuces y no puedan arrastrar por el suelo: excepto por las Personas Reales y el marido por la mujer, y el hijo por el padre, y con estos casos si no fuere cuando el luto se trajere por las Personas Reales no se lleva arrastrando por suelo sino dos palmos»207.

Según Bernís, las prendas para expresar el duelo debían tener dos condiciones: ser largas hasta los pies y ser muy holgadas, para que la persona que las llevaba quedase en el anonimato. El capuz había sido tiempo atrás una prenda de uso general, pero en el siglo xvii, salvo el caso portugués, solo se llevaba en los duelos. En cambio, la loba no era solo un traje de duelo, ya que era usada por letrados y clérigos. Podían llevar mangas o podían ser totalmente cerradas, en ese caso los brazos se sacaban levantando el borde bajo o por unas aberturas laterales. Las que expresaban un luto más riguroso eran totalmente cerradas y con cola, que se llamaba *falda*.

Muchas de las mujeres de Cascante habían portado tocas teñidas de negro, como Hipólita, Isabel y Joana Echavez que llevaban «unas tocas negras, arrebozadas y muy cubiertas, sin que casi se les eche de ver el rostro» por la muerte de su madre208. Esto es lo que decía la Pragmática respecto al uso de las mismas:

«Que las mujeres en todo el dicho Reino, en cuanto a las personas por quien se pude traer y poner luto […] expresamente se les veda que no puedan traer, ni poner de aquí adelante tocas de luto negras, teñidas, ni leonadas, por ninguna persona de cualquier calidad, autoridad o preeminencia que sea, excepto por las Personas Reales y por padre o madre»209.

La viuda de Alonso Cervantes, Francisca de Navascués, y su hijo, Pierres Anríquez Cervantes, alegaron que «son hijo heredero y mujer de Alonso de Cervantes, por quien trajeron el luto, porque les acusa el fiscal, y el luto que llevaron rastrero fue en su defunción y honras, y conforme a la ley del Reino pueden muy bien traerlo y no les estaba prohibido como por ella parece, por palabras claras y así les ha hecho notorio agravio en condenarlos en la dicha pena y costas». Además, añadieron que en la villa «ha habido y hay costumbre que el marido por la mujer y la mujer por el marido y el heredero por el sustituido y otros semejantes puedan llevar luto rastrero en los nueve días»210. Pero sus argumentos fueron desoídos y el Consejo Real confirmó en agosto la sentencia de la Corte211: debían pagar su ostentación.

El uso de estas prendas era un indicador de primer orden del nivel socioeconómico del

difunto, dependiendo del tipo de prenda, del número de personas que lo vistiesen y de su grado de parentesco, en definitiva, dependiendo de la cuantía del gasto que se hacía. El dinero que se podía llegar a emplear en lutos alcanzaba cifras verdaderamente elevadas, por lo que, como hemos visto y según cuenta Polanco Melero, fueron objeto de crítica por parte de la Iglesia. Se consideraba que estos vestidos eran pompa mundana alejada del sentido cristiano de la muerte, según el cual los gastos se debían destinar a obras que beneficiasen el alma del finado212. Pero, además, como muestra la Pragmática de 1572, también preocuparon a las autoridades civiles, entre otras cosas porque se quería evitar el perjuicio que para los herederos pudiera derivarse.

Las Cortes reunidas en Corella en 1695 volvieron a promulgar una Pragmática sobre estas cuestiones:

«Nos ha parecido ser muy importante a uno y otro fin reformar el exceso que padece el Reino con el superfluo abuso de los lutos que se traen por los difuntos y cera que se lleva en sus entierros, novenas y cabos de año y aniversarios: y aunque en la Pragmática que a instancia de los dichos Estados se sirvió ordenar vuestra Majestad en el año 1572 […] se dio regla y forma en esta materia, con el transcurso del tiempo y otras ocasiones se ha rebajado la observancia para el reparo de los considerables gastos que se ocasionan y perjuicio de la salud pública»213.

La propia ley da fe del poco efecto que había tenido la Pragmática del siglo anterior. Los vecinos de Cascante no habían sido los únicos en excederse. Así pues se exigía a las mujeres que llevasen «jubón u hongarina y basquiña de bayeta con sus tocas y mantos delgados, que no sean de seda» y que no puedan llevar, «en los entierros, mantos, rastreros de bayeta o anascote, sino los dichos mantos delgados». Si el luto era por alguien de la realeza, «los hombres han de poder traer capas largas y faldas caídas hasta los pies, y las mujeres han de traer los monjiles si fuere en invierno, y en verano la lanilla, con tocas y mantos delgados que no sean de seda, y que esto dure hasta el día de las honras, y después se pondrán el olivio de luto correspondiente». Además, «que los lutos referidos de capa larga hayan de durar solo por el tiempo de seis meses, y no más, y lo mismo se entienda en el luto permitido a las mujeres». Solo las viudas tenían el privilegio de «que en las casas del duelo solamente se pueda enlutar el suelo del aposento donde las viudas reciben las visitas del pésame, y poner cortinas negras, pero no se han de poder colgar de bayeta las paredes».

Un cuarto de siglo después, Felipe v volvía a legislar al respecto:

«Que los lutos que se pusieren por cualquiera de mis vasallos, aunque sean de la primera nobleza, sean solamente vestidos negros de paño, bayeta o lanilla […]. No se han de poder traer coches de luto […] y a las viudas permito andar en silla negra, pero no traer coche negro en manera alguna, y también les permito que las libreas que dieran a los criados de escalera abajo sean de paño negro llanos […] el cual (el luto) haya de durar por tiempo de seis meses, y no más»214.

La consecución de pragmáticas como esta da a entender que el exceso en la vestimenta se siguió dando a lo largo de los siglos. Carlos Polanco Melero ha observado una actitud dual y contradictoria en los testamentos que ha analizado. En el 21%, el testador se ocupaba del luto, dedicando una o varias cláusulas, detallando quiénes debían llevarlo y qué prendas tenían que vestir, mientras otros, los menos, manifiestan su rechazo de este gasto superfluo215.

Las *ricordanze* italianas nos hablan de otra dualidad. En las disposiciones testamentarias de los florentinos que trataban la organización de su pompa fúnebre la vestimenta de luto de la viuda, precisamente regulada por los estatutos, era un uso tan irrenunciable que

numerosos testadores no hacían ni siquiera mención. Se trataba de un rito de honor al que la familia del finado no podía renunciar. Incluso cuando un testador renunciaba humildemente a los fastos de un funeral digno de su rango, nunca sacrificaba la vestimenta de su viuda. Paolo di Zanobi, miembro de la eminente familia florentina de los Da Diacceto, expresó su deseo de ser enterrado en San Miniato, en la nueva iglesia de la Osservanza, vestido con el sayo franciscano. Para reducir al mínimo indispensable los gastos funerarios, dispuso «que ninguna persona, sea cual fuere su calidad, sea vestida con paños negros a costa mía o de mis herederos, salvo mi esposa Titta. Esta debe ser vestida según el parecer de mis herederos, abajo escritos, y según la costumbre»216. Así pues, en la vestimenta de la viuda no solo iba implícita su virtud, también el prestigio de su difunto esposo y el de la familia de este.

1.5. Algunas reflexiones sobre la exteriorización de la viudedad

La viuda era considerada la continuación de su esposo en esta vida y por ello debía mantener una serie de actitudes que honrasen su memoria. Para exteriorizar este respeto por su marido y por sí misma contaba con diversos instrumentos. A través de estos he procurado realizar un recorrido que ofrezca una imagen nítida de la viuda virtuosa.

La viuda debía lamentar la pérdida de su compañero, por lo tanto debía llorar. Pero su lamento tenía que ser sincero y mesurado, no debía olvidar que los buenos cristianos se alegraban por aquellos que, habiendo sido piadosos, disfrutaban ahora de la vida eterna.

Una buena viuda honraría con su vida virtuosa la memoria de su esposo. Contaba para ello con el modelo de aquellas viudas que habían ardido en la pira funeraria con sus maridos, con el ejemplo de las que habían bebido sus cenizas y con las que, con sobria austeridad, habían sido fieles a su estado durante el resto de su vida. Si por sus circunstancias económicas se veía obligada a contraer nuevas nupcias, al menos debía respetar el año de luto. De no hacerlo, la sociedad y las leyes la castigarían.

La viuda virtuosa debía ofrecer una buena despedida a su amado esposo, unas honras fúnebres que fueran el reflejo del amor que había reinado en la pareja. Durante este último adiós, la mujer del finado llevaría sus mejores galas para que todos fueran conscientes del importante lugar que su esposo ocupaba en la sociedad. Las leyes suntuarias que, a intervalos regulares, intentaron imponer restricciones a la pompa fúnebre procuraron limitar estos gastos. Pero la buena viuda haría, incluso, peligrar su propia hacienda para demostrar a sus convecinos el verdadero dolor que sentía por su pérdida.

Estos signos externos recordarían a la comunidad su estado: su toca sería su blasón, su hábito su muralla y su lamento su himno. En una sociedad en la cual las mujeres adquirían su estatus social a través de los hombres, los signos externos reflejaban sin ambigüedad su condición de viudas y procuraban la aceptación del resto de la sociedad que conocía y valoraba estos códigos.

2. La defensa de la virtud

La viuda debía parecer virtuosa y serlo. Y una de las principales formas de alcanzar la virtud era la castidad. Así, se desarrolló todo un discurso en torno a ello: en qué consistía,

cómo se alcanzaba, cómo se mantenía... pasó a ser una cuestión fundamental en la vida de toda mujer.

Una buena viuda era casta y honorable. Ella, como cualquier otra persona en el Antiguo Régimen, contaba con los códigos de honor del grupo al que pertenecía217. «La defensa de la virtud» fue un hito importante para aquellas viudas. Era su forma de reivindicar su lugar en la sociedad.

2.1. La castidad

2.1.1. el adoctrinamiento de la viuda casta

«Ángela de Ejea es mujer honrada, de buena vida, tratos y costumbres, que vive casta y honestamente conforme su estado de viuda»218.

La viuda de Juan Jubera se defendía así de las acusaciones que sus vecinos de Tudela lanzaban contra ella en 1609. Acusada de haber tomado parte en el asesinato de un clérigo, su principal defensa era su honradez y castidad. De hecho, esta última era la principal característica de la mujer virtuosa, independientemente de su estado. Ya en el siglo xiii los tratadistas medían la virtud de la mujer en función de su castidad. Aunque la forma más perfecta era la de la virgen, que de manera consciente renunciaba por completo a las relaciones carnales, la viuda podía renunciar a estos contactos tras la pérdida del esposo. En realidad, en cualquier estado se podía ejercer la castidad, porque incluso la casada se podía limitar a un uso contenido de sus relaciones conyugales. Es decir, todas podían participar de ella a través de la templanza y la continencia. Esta continencia se recomendaba a ambos géneros, pero sobre todo a las mujeres. Si ellas –de las que se decía que por su naturaleza tendían a la lujuria– eran capaces de refrenar los deseos de la carne, la castidad resultaría más cercana para todos219.

En su *Summa Theologica,* Tomás de Aquino proclamaba la castidad total como el estado ideal, superior a cualquier otro, por ser el mejor camino para la perfección y la relación con Dios220. Pero para aquellas que no podían alcanzarla –como las casadas, por su presente, o las viudas, por su pasado–, quedaba el consuelo de ser vírgenes desde el alma porque, aunque su cuerpo se viese contaminado, podían mantener la pureza de sus pensamientos221.

El peso del ideal de Aquino perduró durante siglos. De tal forma que, tras la Reforma protestante, la Iglesia romana siguió sus postulados imponiendo el celibato a sus sacerdotes y apoyando la castidad también dentro del matrimonio222. Autores como Usunáriz ven en este control de los comportamientos, también de los privados, una corriente extensible a toda la Europa cristiana de la Edad Moderna. Esta corriente de disciplina social o *Sozialdisziplinierung*, término introducido por Gerhard Oestreich en la década de los sesenta del siglo pasado, explicaría también la importancia de la castidad durante estos primeros siglos de la Era Moderna223. Es lo que Joan Kelly ha llamado «el Renacimiento de la castidad»224 y que Sara F. Matthews Grieco denomina «el Renacimiento del pudor»225.

Bajo la perspectiva del humanismo, la historiografía tradicional ha tendido a considerar esta época como unos siglos de grandes avances para el conocimiento y el desarrollo de la Humanidad. Pero la construcción del Estado moderno y el el nuevo sistema económico que

este trajo se basaron en el control de la fuerza productiva de las clases asalariadas y de la capacidad reproductora de las mujeres226.

En este punto, la viudedad era una nueva oportunidad que se le brindaba a la mujer para ejercer su castidad:

«Acuérdese la viuda que más virtudes y mayores se requieren en ella que no en la casada, porque (según dice San Jerónimo) ella está ya desocupada y libre y quita de los negocios del marido, y no hay peligro alguno que le vaya nadie a la mano si quiere servir a Dios»227.

La mujer tenía una segunda ocasión, una especie de segunda libertad, finalmente vencedora de los apetitos sexuales del esposo. Para Giulia Calvi, en el imaginario colectivo del Antiguo Régimen, la viudedad suponía la oportunidad de recuperar todo cuanto el matrimonio condenaba a perder a las mujeres: la posesión del propio cuerpo228. Ahora podía demostrar qué tipo de mujer era realmente:

«Muchas veces muestran las mujeres en ser viudas qué tales fueron siendo casadas, y con la licencia de la viudez descubren lo que tenían escondido por miedo del marido, como avecitas que, saliendo de la jaula, vuelven luego a su natural. Entonces claramente se conoce la bondad de la mujer cuando pudiendo hacer lo que quiere, hace lo que debe»229.

Al hacer lo que debían, según Allegrezza, lograban el reconocimiento social de su estado. Además, como frecuentemente las viudas eran también madres, a la castidad se unía la maternidad, ofreciendo a la mujer un rol particularmente positivo –casi mariano– para la moral religiosa230. En este sentido, Christiane Klapisch-Zuber habla del concepto de «la buena madre». Aquella que, todavía joven, rechazaba casarse nuevamente en contra de la voluntad de sus hermanos y padres que querían crear nuevas alianzas a través de su matrimonio. Estas viudas anteponían su rol de madre y abrazaban la castidad para no abandonar a sus hijos e hijas, lo cual hacía que la sociedad las viese de forma positiva231. Si la máxima expresión de la virtud era el celibato y el matrimonio era un mal necesario para la procreación, la viudedad era casi una bendición, una liberación de las obligaciones de la carne.

Este ideal fue asumido por muchas viudas que veían en su estado la oportunidad de trascender. En su análisis de las viudas boloñesas del siglo xvi, Caroline Murphy da fe de ello. Los retablos construidos en honor de sus difuntos esposos se convertían en un teatro en el que podía ser observado el estado de viudedad de la mujer y ofrecía al espectador un punto de reflexión sobre sus virtudes. Elena Duglioli dall'Olio fue la comitente de la obra de arte más importante de la Bolonia del siglo xvi, *El éxtasis de Santa Cecilia,* pintado por Rafael en la primera década del siglo.

Profundamente implicada en la construcción de su propia hagiografía, modeló su imagen a través de la mártir romana Santa Cecilia. Como Cecilia, se consagró a la vida virginal y se extendió la creencia de que había persuadido a su marido, el banquero Benedetto dall'Olio, casi 30 años mayor que ella, de hacer honor a su voto, tanto que la pareja tenía habitaciones separadas. En cuanto «Cecilia viviente», Elena fue famosa en todos los círculos eclesiásticos italianos y cuando Benedetto murió en 1516 utilizó su periodo de viudedad para ampliar la leyenda relativa a su castidad. A la muerte de su esposo hizo un anuncio público en el que afirmó que ahora sería la esposa de Cristo –aunque nunca tomó los votos religiosos– y viajó a numerosas cortes de la Italia septentrional, donde fue recibida como huésped por príncipes y duques232. Sintió el honor especial que emanaba de este estado al poder ejercer libremente su castidad.

A pesar de estas miradas positivas, diría esperanzadoras, la viudedad nunca se

desprendió de la sospecha y la intranquilidad de los moralistas. Así advertía Espinosa:

«Difícil cosa es […] hacer castamente la vida vidual, o a lo menos, perseverar largo tiempo en ella. Y por esto dice el proverbio que viuda casta, y vidrio sano, mar llano. Siempre el vidrio, por muy sano que sea, está en peligro de romperse y el mar por muy llano y quieto que se muestra está de hora en hora en duda de turbarse; ansí la viuda, por muy guarnecido que tenga de buenos propósitos su ánimo, siempre está en peligro de mudarse y caer en errores, no proveyendo para su defensa, de las cosas que para ella se requieren»233.

Los tratadistas se sentían intranquilos por la falta de una figura masculina que acompañase a la viuda y controlase su virtud. Ello hizo que se desarrollase todo un discurso en torno a su control. ¿Cómo deshacerse de este peligro? La viuda podía vivir virtuosamente solo si sabía liberar su mente de todo deseo carnal. Aunque la castidad del alma de las vírgenes, de las viudas y de las casadas fuese distinta porque diferente era también la castidad de sus cuerpos, la pureza de sus intenciones podía ser equiparable234. Es decir, se podía definir como castas a mujeres que, como las viudas, habían gozado de su cuerpo si sus pensamientos eran puros. Por ello Vives recomendaba encarecidamente a la viuda que quisiese servir a Dios que se alejase de los malos pensamientos con la oración y el ayuno235.

A pesar de todo, debía mantenerse siempre alerta, porque el peligro del pecado la acechaba constantemente. De nada servía para tratadistas como Juan de Espinosa que una mujer tras la muerte de su esposo hubiera sido muy casta; si no lograba mantenerse virtuosa, esta merecía todo vituperio. La tentación de la carne era como el asedio de los enemigos: si las puertas de la ciudad estaban abiertas y los muros no se reforzaban, estos entrarían con facilidad. Por eso las viudas no debían confiarse, porque «cuanto más precioso es un vaso de cristal o de otra especie de joyas, tanto más se le deben quitar los inconvenientes de caer y romperse». Al fin y al cabo, «no hay cosa más rebelde que la carne, pues acaece luengo tiempo mostrarse obediente y fiel, y después, en un momento, con ímpetu y furor increíble, ciegamente se rebela»236.

Pero, por otro lado, el tratadista alababa a aquella que, a pesar de estar rodeada de tentaciones, se resistía. Al fin de cuentas, ¿qué méritos había en una mujer que, «siendo rica, siendo fea, y de su natural muy fría y de todo punto libre de la tentación carnal, sea casta? Aquella verdaderamente es digna de gloria, que, siendo combatida de la pobreza, de la juventud y hermosura, y tratando entre varones, […], es invencible, y maravilloso ejemplo de castidad. Por estas tales se dice: esa es buena, que está en el fuego y no se quema»237.

En cualquier caso, era recomendable que la viuda tomase medidas que reforzasen su intención de vivir en castidad. El humanismo renacentista a través de sus tratados de educación femenina definía el lugar de la mujer en la sociedad dentro de los límites del hogar, mientras que el espacio del hombre era el público238. Siguiendo esta línea, la viuda debía buscar su virtud y proteger su castidad a través del recogimiento. Francisco de Osuna comparaba la casa de la viuda a un monasterio, una fortaleza de difícil acceso y salida: la viuda no debía ir de casa en casa, pero tampoco recibir visitas. Por ello, Martín de Azplicueta las eximía de la obligación de acudir a misa cada domingo, pudiendo faltar hasta un mes a sus obligaciones239.

Es decir, la muerte del marido suponía para ellas la muerte del mundo exterior, la muerte social. Los asuntos del mundo ya no les debían interesar y solo se les aconsejaba que se relacionasen con otras vírgenes recogidas, con ancianas u otras viudas240. En Lombardía, desde la Edad Media las leyes permitieron a las viudas llevar una vida religiosa dentro de los muros de sus casas. En Salerno, de hecho, permanecer casta en casa se convirtió en los siglos xi y xii en una expresión popular de piedad entre las mujeres lombardas241.

Guevara les pide que sean constantes en su recogimiento, porque, de otra forma, su castidad sería cuestionada: «¿Qué aprovecha que las viudas tengan por algunos días las puertas cerradas, si después se frecuentan sus casas más que no las de otras?»242.

Espinosa ofrece a sus lectoras otro ilustre ejemplo a seguir. Si las viudas querían observar la castidad y perseverar en ella podían seguir el ejemplo de Judith, a quien nombra verdadera y santa viuda.

«La cual, desde que murió el marido, hizo su habitación en una cámara secreta y apartada en lo más alto de la casa; y así, recogida, y encerrada, con sus mujeres, estaba vestida de cilicio, y cada día ayunaba, salvo las fiestas de su ley. Con el recogimiento esquivaba la vista, habla y conversación de los hombres, y se ocupaba más devota, libre y contemplativamente en la oración. Con el ayuno y templanza en el comer y beber, y con la humildad de las vestiduras, que son maravillosa guarda de la castidad, abatía y domaba la concupiscencia carnal»243.

Los muros de su hogar no eran la única forma de proteger la castidad de una mujer sola. Todo cuanto hiciera podía servir a ese fin. No debía hacer nada que incitase a otro pensamiento que no fuera el del respeto por su castidad:

«Su hábito, su manera, su andar, su conversación, su hablar, sea lleno de gravedad y cordura natural, sin ninguna presunción, lleno de humildad, comoquiera que estas cosas exteriores son espejo de lo interior. […] No solo quiero que las palabras y razones de la viuda sean honestas y buenas en expresar lo necesario, mas aun quiero que sean para enseñar con su doctrina a quien la oyere»244.

Es decir, la viuda debía servir de ejemplo al resto. Ya lo decía fray Luis de Granada, la moderación era necesaria para todos, pero «mucho más lo es a las mujeres que a los hombres […], cuyo principal decoro es la vergüenza y el silencio, guarda de la castidad»245. A esto mismo se refirió Guevara:

«Mucho va de la viudez de las mujeres a la viudez de los hombres, lo cual está muy claro en que un hombre después de viudo lícitamente puede andar fuera de su casa, puede salir por los campos, puede hablar con sus vecinos, puede negociar por sus amigos, puede pleitear sus pleitos y aun puede conversar y recrearse en lugares honestos; porque comúnmente los hombres no son tan extremados en sentir la muerte de sus mujeres, como las mujeres son extremadas en sentir la muerte de sus maridos»246.

Si la viuda hablaba, debía ser en la oración, parte fundamental de sus quehaceres. En sus plegarias debía volcar su vida. Vives iba más allá y le recomendaba que se centrase además en las obras de caridad, que la ayudarían a preservar su castidad. Al fin y al cabo, ella misma había sufrido y, en consecuencia, podía entender al que sentía dolor:

«desvélese en las obras de caridad y misericordia, cobije al pobre desnudo, dele de comer al hambriento, vista al enfermo, repare de sus bienes con toda manera de necesitados»247.

Por eso, estos autores recomendaban a las viudas la lectura de libros piadosos que fomentasen las virtudes propias de las mujeres: la modestia, la vergüenza, la castidad, la prudencia, la sumisión y la piedad cristiana248.

En el mundo protestante, William Page en su tratado *The Widdowe Indeed* –escrito hacia 1620– agrupaba en tres las obligaciones que una viuda virtuosa debía observar: en primer lugar, debía cumplir con sus deberes espirituales, como la esperanza en Dios y la oración; además de los quehaceres diarios, como la soledad, el recogimiento y la taciturnidad; y, finalmente, sus deberes activos. Estos últimos comprendían los trabajos de cualquier buen cristiano, es decir, la educación de sus hijos e hijas y la caridad249.

Pero si, a pesar de estas pautas, la viuda no sentía las fuerzas necesarias para salvaguardar su castidad por sí sola, contaba con dos opciones: volver a casarse o la vida monacal. Las segundas nupcias generaron un debate muy extenso entre los pensadores de aquella época: «aquellas que no piensan seguir e imitar en el recogimiento, en el vestir y en la abstinencia y templanza de los manjares, y en la humildad del espíritu y otras virtudes, a las verdaderas viudas, ni piensan contenerse, muy mejor es, para evitar fuego eterno, que se casen»250.

Mientras, en el mundo protestante, autores como Page rechazaban en cualquier caso las segundas nupcias. En cierta manera, su modelo se contraponía al católico, introducido en Inglaterra a través de la traducción de la obra de Vives al inglés en 1529. El modo que Page tenía de concebir la defensa de la castidad de la viuda no era a través de las virtudes femeninas antes mencionadas, sino de las masculinas. Es decir, Page proponía un modelo de mujer masculina, que tuviese incluso funciones públicas, una mujer que sin un marido a su lado fuera capaz de ser el cabeza de familia y honrase la memoria de su marido, que fuera capaz de defender su propia castidad, que mantuviese su independencia. Una independencia basada en la tristeza y el desconsuelo constante. Esa era la viuda de verdad, lo que Page llamaba *widow indeed*, aquella que permanecía sola y fuerte no por la libertad que esta soledad le proporcionaba sino como una elección personal, como una entrega a la desolación, como un tributo a su propia honra y que, en consecuencia, rechazaba las segundas nupcias. Mientras que autores católicos como Vives, siempre como mal menor, se decantaban por las segundas nupcias ya que el mejor defensor de la castidad de las viudas no eran las mujeres si no sus maridos251.

Respecto a las que optaban por retirarse a un convento, Rosenthal, al estudiar los recursos con los que contaban las viudas del siglo xv, nos cuenta que, aunque esta figura no fuera predominante en los conventos tardomedievales, existía. Algunas provenían de un estatus social alto, otras contaban con importantes dotes y unas pocas, incluso, llegaron a ser abadesas. La opción de renunciar al mundo de forma deliberada parecía adecuada para una viuda, así que algunas lo hacían de forma inmediata y otras esperaban unos años tras la muerte del esposo. En cualquier caso, los votos de castidad ofrecían una protección precisamente cuando la viuda estaba más afligida252.

Tomasen la elección que tomasen, lo cierto es que el enclaustramiento resultaba siempre duro. Al menos si optaban por recogerse en casa seguirían unidas a su mundo. La dureza de esta decisión podía provocar que se arrepintiesen de sus votos. Si la viuda optaba finalmente por vivir en el claustro, esta decisión se sellaba con una especie de ceremonia donde prometía permanecer casta y dedicarse a Dios. Otras veces era el marido el que ponía esta cláusula en su testamento como condición para que su viuda gozase de sus bienes. Así esta tendría menos distracciones que la alejasen de sus hijas e hijos y del cumplimiento de los últimos deseos de su esposo253.

* *
*

Desde el propio inicio del sistema patriarcal, una mujer podía medir su virtud en función de su castidad. En los siglos que nos ocupan, en un período que ha sido definido como el Renacimiento de la Castidad por autoras como Joan Kelly o Mathiews Grieco y en el que Europa estaba viviendo un proceso de disciplinamiento social, la castidad de la mujer seguía siendo trascendental. Aunque no era el único componente del ideal de mujer virtuosa de la primera Edad Moderna, era, sin duda, esencial. No solo tenía una dimensión física, sino también espiritual, por lo que la mentalidad de la época ofrecía la posibilidad de

alcanzar la virtud a mujeres que, como las viudas, hubieran visto su cuerpo contaminado en el pasado.

En este sentido, la posición de la viuda era privilegiada respecto a la casada: mientras que la primera se debía a los deberes conyugales, entre los que se encontraban las relaciones carnales, la viuda podía proyectar hacia el futuro su compromiso consigo misma, trascendiendo a través de su contención. Así, la viudedad fue percibida por los tratadistas de forma positiva. Una vez pasado por el mal necesario –la vida matrimonial–, estas mujeres podían ejercer libremente su celibato. La muerte del esposo propiciaba una segunda oportunidad. Este hecho, unido a su posible maternidad, les otorgaba un halo virginal, *mater et virgo*. De esta manera encontraron en la castidad una forma de reivindicar un lugar privilegiado en la sociedad. Además, la elección personal de esta vida las liberaba, según Rosenthal, de los miedos que acompañaban a los posibles partos y de las obligaciones matrimoniales. Es decir, al permanecer castas obtenían un espacio de independencia.

A pesar de todo, su naturaleza femenina seguía generando desconfianza, lo cual hizo que ante el peligro de la tentación se recomendasen una serie de pautas que sirvieran a la viuda para construir sus defensas: el recogimiento, la oración, el recato, la humildad y las obras de caridad.

La castidad de las viudas no solo se basaba en cuestiones morales y espirituales, también existían motivaciones patrimoniales. La familia de la viuda, padres y hermanos, las guardaban celosamente cuando la economía familiar no podía permitirse que su dote se invirtiese en un nuevo matrimonio. En sus disposiciones testamentarias, los maridos establecían cláusulas que condicionaban la decisión de sus viudas buscando que estas se centrasen en su papel de madres y manteniendo así sus patrimonios dentro del círculo familiar. En cualquiera de los casos, la castidad de la viuda, siempre vigilada, siempre cuestionada, llegó a generar un debate en torno a la conveniencia, o no, de las segundas nupcias.

2.1.2. la defensa de la castidad: de los procesos por estupro a la promesa matrimonial incumplida

Para ilustrar el calado de este ideal de castidad durante los siglos xvi y xvii contamos con los testimonios de las propias viudas extraídos del Archivo General de Navarra. Como se señalará al hablar de la imagen de la viuda descarriada, en los procesos en los que las viudas eran acusadas de alcahuetería, amancebamiento o mala vida, sistemáticamente desplegaban en su defensa el discurso de la castidad, como una lección aprendida de memoria, como si supieran qué era exactamente lo que el tribunal y la sociedad querían escuchar. Es a través de los 54 procesos del agn en los que las viudas aparecen como demandantes en casos de estupro, y de los 72 por promesa matrimonial incumplida del Archivo Diocesano de Pamplona, donde este discurso parece algo más que una mera lección aprendida.

En estos procesos, en sus articulados de defensa, las viudas navarras insistían en su castidad y honestidad. Muchas de ellas exigían una compensación económica a modo de dote, o el cumplimiento de la promesa matrimonial –como veremos, existe una evolución. Sí, paradójicamente la misma mujer que había accedido a tener relaciones sexuales con un hombre defendía su castidad porque, si reconocían que habían sido consentidas sin que existiera una promesa matrimonial de por medio, o sin demostrar su castidad previa, su reclamación no tendría sentido, ya que no habría nada corrompido que restituir. Veamos

cómo estas cuestiones tenían su sentido jurídico, moral y social.

Varios autores se han dedicado a la complejidad del estupro254 en el Estado español, destacando todos ellos la variedad de situaciones que podía implicar. En el derecho romano, la *lex Iulia de adulteriis* tenía un concepto amplio del delito de estupro: se trataba del acceso carnal con mujer virgen o viuda honesta, pero también el adulterio, la pederastia, o el estupro *sine vi*, que se cometía con mujeres que no podían contraer justas nupcias255. Según Renato Barahona, para las gentes del siglo xvi y xvii el estupro podía tener varios significados: podía tratarse de un ataque sexual o abuso; un coito ilícito o el «acceso carnal» con una mujer virgen; también el acceso sexual con una soltera o viuda sin su pleno consentimiento; y, más ampliamente aún, las relaciones sexuales «deshonestas» de naturaleza no específica. Además, el estupro podía ser varias de estas cosas a la vez256.

Parece que la legislación navarra de la Edad Moderna introdujo nuevos matices al delito257. Como explica Jesús Mª Usunáriz, en estos procesos debían demostrarse dos cosas: bien que había terciado violencia; bien que se había dado promesa matrimonial previa258. Es decir, el estupro era fundamentalmente un abuso deshonesto en el que había mediado engaño o burla259.

«(María Juan de Aldaregui) hasta que enviudó y hasta que el acusado (Martín de Huarte) requiriese de amores y le difamase y tuviese acceso y cópula carnal con ella estuvo en reputación y fama de mujer muy honesta, casta y recogida»260.

Esta viuda empleaba como argumento en su causa de estupro contra otro viudo de la localidad su honestidad y castidad. ¿A qué se debía tanta insistencia en estas cuestiones? Me gustaría comenzar centrándome en el estupro como relación carnal con una doncella virgen o con una viuda honesta, ya que considero que explica el por qué se hacía hincapié en ello en los tribunales.

Ya se ha hablado de la importancia que desde la Edad Media se dio entre las élites eclesiásticas e intelectuales a la cuestión de la castidad femenina. De hecho, en las *Partidas*, la castidad disponía de tanta fuerza «que ella sola cumple para presentar las ánimas de los hombres y de las mujeres castas ante Dios». Así que, en cierta manera, cuando se estupraba a una mujer virgen, se le estaba negando la salvación directa. Por eso en el código alfonsino se especificaba que los que corrompían a mujeres que vivían honestamente, incluyendo a religiosas y viudas, además de las consabidas vírgenes, «facen pecado de luxuria»261. Es decir, se incluían a las viudas, eso sí, siempre y cuando viviesen honestamente, recogidas en sus casas y en buena fama.

Un proceso del Archivo General de Navarra fechado en 1589 nos ayuda a entender cómo de consciente era la gente en aquella época de las implicaciones del estupro respecto a las viudas:

«María Morrás es una mujer principal, hijadalgo de padre, aguelos y bisaguelos, y que siempre ha vivido con mucha honra y en su viudez con todo recogimiento y honestidad, hasta tanto que el dicho Juan de Iguzquiza, con poco temor de Dios y menosprecio de la justicia y de sus hijos y deudos de la dicha María Morrás, la ha andado induciendo y persuadiendo que con él hiciese torpez debajo de darle palabra que se casaría con ella, y con este engaño le ha hecho fuerza, que conforme a derecho lo es la que se hace a la viuda honesta como la que se hace a la doncella, y así se llama también estupro el que se comete con viuda honesta como el que se comete con doncella»262.

El hijo y hermano de la viuda deshonrada describen perfectamente en qué consistía este tipo de estupro: persuadir bajo palabra de matrimonio a una doncella o a una viuda honesta para mantener relaciones sexuales. En este caso la viuda no era la única deshonrada, su

familia también había sido dañada, lo cual añadía gravedad al asunto[263]. Iñaki Bazán explica que, fuera de este tipo de mujeres honestas, las *Partidas* se desentendían y las dejaban al albur de la decisión del juez. Es decir, la mujer solo merecía justicia si había sido virtuosa a ojos de la sociedad. De hecho, el juez debía informarse sobre la condición del agresor y de la víctima, de las circunstancias, y podía dejar sin sanción la violación de aquellas mujeres que no fueran claramente honestas, ya que no tenían ninguna honra que reivindicar[264]. A lo largo de la historia, como hoy, las mujeres han tenido que demostrar que no merecían ser violadas. De ahí la importancia de aclarar que, hasta que el estupro ocurriera, la viuda había llevado una vida impecable, de otra forma se vería desamparada:

«Elena de Añezcar ha sido y es viuda de buena vida, tratos y costumbres y por tal tenida y comúnmente reputada después que se le murió su marido sin que se haya oído, entendido cosa en contrario y ha estado y está en este hábito de viuda honesta y recogida»[265].

Si la viuda demostraba su honestidad, probaba que efectivamente su buena fama había sido desvirtuada y que, por lo tanto, el estuprador merecía un castigo. Así pues, la táctica de los acusados consistió en desmontar toda la argumentación de la viuda entorno a su buena fama y castidad[266].

En 1678, la viuda Catalina Martínez denunciaba a Juan de Briones en Falces exigiéndole que cumpliese su palabra de matrimonio. Juan presentó una serie de testigos para desacreditar a la viuda. En primer lugar, llamó a declarar a varios vecinos de la localidad que dieron fe de su buena condición como «mozo quieto y pacífico, hijo de padres honrados y que ha vivido y vive en servicio y compañía de ellos trabajando para su sustento y virtuoso». Mientras que afirmaban que Catalina era indecente y «derramada» que conversaba con muchos hombres y era mujer «mundana». Es más, algunos aseguraban que, cuatro años atrás, «estando moza libre, parió un niño y se lo vieron criar públicamente con sus pechos y se le murió a los dos meses»[267].

Por otro lado, Jesús Mª Usunáriz explica que, en Navarra, debido a las crecientes denuncias por estupro, las Cortes decidieron poner límites al problema, estableciendo en 1580 el plazo de seis meses para presentar denuncia desde el momento en el que la mujer «hubiera sido desflorada»[268].

Además de poner en duda la castidad de la viuda para invalidar sus pretensiones, otros aludían a su inferior condición social. El viudo Martín de Huarte alegó «que la dicha Mari Joan ha sido y es pobre y, hablando sin ánimo de injuriarla, vive de limosna y según pública voz y fama está en opinión de mujer revoltosa y de mala lengua». Así pues, aunque Martín «la conociera carnalmente, lo que se niega, no podía ni puede ser condenado en cosa ninguna y ello es notorio»[269].

Ante la sensación de que muchas veces la acusación de estupro podía haber sido un fraude, las Cortes de Pamplona de 1617 endurecieron los límites de estos casos prohibiendo las denuncias que no presentasen pruebas de violencia, puesto que «con deservicio de Dios y en muy grande daño de la República, porque con la presunción de derecho que asiste a las mujeres y la facilidad que hay en la probanza por presunciones, se abalanzan a escoger maridos y muchas veces padecen los que no han tenido culpa». Por ello pedían que no se pudieran denunciar estupros en los que no se haya probado «fuerza real con violencia, y que no lo sea la verdad y presunta, si no es en caso que se probare promesa, fe y palabra de casamiento o de intereses y la probanza en cualquiera de estos casos sea con testigos mayores de toda excepción y los deudos a lo menos dentro del cuarto grado no sean legítimos testigos»[270]. Esta petición fue atendida en las Cortes de 1678[271], lo que aumentó la desprotección de las mujeres ante el sistema.

Ejemplo de la reticencia a creer la palabra de las mujeres que no tuviesen buena reputación fue lo ocurrido en Puente la Reina-Gares en 1623. Según se deduce de los testimonios de los vecinos, Joan de Arguiñariz fue víctima de una «trampa» urdida por Graciana Aizpún, viuda. Esta, por hacerse ver con el acusado, un domingo de Cuaresma dijo a Joan «con cautela […] al tiempo que seguían del sermón de vascuence, si gustaba acompañarle hasta su casa, y el disculpante le dijo que sí, y la acompañó a buena fe y sin malicia alguna»272.

Otro testigo relató que Joan no quería ir a casa de Graciana porque la viuda «está tenida y reputada de mujer de mala vida y tratos y que ha usado mal de su persona con algunas personas» y que, como él no tenía dónde dormir, ella le dejó dormir en su misma habitación, y lo hizo durante «algunas noches con que dio qué sospechar al dicho testigo y a otros caseros de la dicha casa haber tenido entre ellos malos y deshonestos tratos»273.

Pero esta no era la peor acusación contra la viuda. Varios testigos dieron fe de cómo un vecino de Mañeru les contó que «tenía inflamación muy grande en las partes secretas de su persona y que habiéndole preguntado de qué le había procedido la dicha inflamación, les dijo que él había tenido por tres veces ajuntamiento carnal con Graciana de Aizpún». Por eso opinaban que, «aunque Joan de Arguiñariz, disculpante, la hubiese gozado, no le estará bien casarse con ella»274. Es decir, que Graciana de Aizpún no respondiese al ideal de castidad de la época la dejaba desprotegida ante un posible estupro.

Ciertas o no, las acusaciones de estupro hablaban de mujeres que habían quedado mancilladas y deshonradas perdiendo la posibilidad de contraer un nuevo matrimonio. Para las viudas acudir ante los tribunales era la única manera de reconstruir su imagen y el único lugar donde podían ganar algo: bien una compensación económica; una ayuda para la posible criatura fruto de las relaciones sexuales; o bien que la palabra de casamiento fuera cumplida275. Ya que la restitución que de la sociedad podían recibir era mínima, acudían a los tribunales buscando compensaciones276.

En el caso de las viudas, a estos inconvenientes típicos de cualquier estupro se sumaban otros propios de su estado. Cuando María de Morras, una viuda de Muniain, quedó mancillada en 1589 por Juan de Iguzquiza, sus parientes acudieron ante los tribunales en busca de una compensación económica. Lo más grave para esta viuda no era el hecho de que su reputación hubiera quedado manchada, ni siquiera que por esta causa no pudiera contraer un buen matrimonio, sino que:

«estando viuda en su *fealdad*277 gozaba, conforme al fuero de este Reino, una casa muy principal y más de 200 robadas de tierra y más de 80 peonadas de viña y otros muchos bienes del dicho su primer marido, que contaban más de 150 ducados por año. Y por haberla engañado la parte contraria ha perdido el usufructo de todos los dichos bienes y tiene este daño notorio. Y el dicho acusado es de diferente calidad que la dicha María de Morras, como es notorio, y por esto, aunque ella no hubiera más de su persona sola, ganaba mucho el adverso en tomarla por su mujer. Y es vecero en cometer semejantes delictos.

Suplican a V. M. mande condenar y condene al dicho acusado en las mayores y más graves penas en que hubiere incurrido y en consecuencia mande que se case con la dicha María de Morras y la dote conforme a la calidad de su persona y le de otros tantos y tan buenos bienes como los que tenía del dicho Juan Martínez de Dicastillo, su primer marido, difunto, para que los usufructúe durante su viudez o su equivalencia y intereses»278.

En este caso la viuda no solo exigía el pago de una compensación económica para poder reemprender su vida, sino que Juan cumpliese su palabra matrimonial. Es decir, nuevamente, la mujer estuprada acudía ante los tribunales para ser resarcida de alguna

manera.

Durante el siglo xvi, como apunta Jesús Mª Usunáriz, las causas por estupro fueron numerosas, comenzando a descender, hasta caer en picado en el siglo xvii279. La causa podría haber sido el endurecimiento de las leyes respecto a las demandas por estupro. Además, al comparar esta tendencia con la que se observa en el aumento de los procesos por promesa matrimonial incumplida en las mismas fechas, Usunáriz llega a ciertas conclusiones. Según el autor, hasta finales del Quinientos el estupro se podía resarcir de dos formas: mediante una compensación pecuniaria o mediante el matrimonio. Parece que durante buena parte del siglo xvi existió una tendencia hacia la primera opción. Pero esto cambió en el xvii y los tribunales se inclinaron hacia el cumplimiento de la promesa matrimonial280.

¿A qué se debía este cambio? Diferentes investigaciones ven en esta evolución una tendencia a anteponer el bien social de la salvaguarda del honor a la libertad individual del prometido, y por tanto del requisito canónico del libre consentimiento como garantía de matrimonio válido. Cuando se probaba la existencia de relaciones sexuales, y que estas habían tenido lugar bajo la promesa de matrimonio, el joven era conminado a casarse, y si no lo hacía se le disuadía con la cárcel281. A este respecto, María Antonia Bel Bravo explica que, desde el Concilio de Trento, el matrimonio dejó de identificarse con la promesa de contraerlo. A pesar de ello, la autora matiza que ello no fue óbice para que la palabra otorgada antes del sacramento se considerase vinculante y que, por lo tanto, la justicia obligase a cumplirla282.

Volviendo a las tesis de Usunáriz, se diría que el progresivo endurecimiento demostrado por las autoridades civiles a la hora de solicitar pruebas para estos casos, «sobre todo la insistencia en que una de las pruebas fundamentales fuera que «se probare promesa, fe y palabra de casamiento» y la actitud tridentina, trasladada a los tribunales, de obligar al cumplimiento de las palabras de promesa, hicieron que, gradualmente, los antiguos pleitos de estupro –la mayoría de ellos centrados en la solicitud de una dote económica para la estuprada–, se convirtieran ahora en procesos para el cumplimiento de la promesa y la celebración del matrimonio. Solución mucho más acorde con los principios morales del matrimonio establecido por el Concilio de Trento»283.

En el caso de las viudas también se puede observar esta evolución. Cuando las ideas tridentinas comenzaron a surtir efecto, las instituciones eclesiásticas se encargaron de este tipo de procesos que en el Archivo Diocesano de Pamplona aparecen bajo el epígrafe de «Promesa matrimonial incumplida». Así, las mismas fechas que tuvo lugar el Concilio tridentino, la década de los 80 del siglo xvi, las demandas por estupro presentadas en los Tribunales Reales de Navarra comenzaron a descender, mientras que las cursadas por promesa matrimonial incumplida ascendían en los tribunales diocesanos.

Comenzaba este punto planteándo la misma pregunta que aquel vecino de Cáseda, Pedro, le trasladaba a la viuda Catalina: «cómo había sido de tan poco esfuerzo de no defenderse de un hombre que no sabía de dónde era y darle su persona». Catalina, y otras como ella, habían consentido porque consideraban que, de acuerdo con los ideales tridentinos de la época, la promesa de matrimonio recibida por su pretendiente era suficiente284.

Y es que esta era la estrategia habitual de los hombres según Iñaki Bazán: la seducción y las falsas promesas para eliminar las reticencias de las mujeres a entregar sus cuerpos285. La sociedad, sin embargo, no toleraba tales comportamientos y, en consecuencia, la mujer que accedía a tener estas relaciones perdía su buen nombre. Si accedían era porque la persuasión

de los hombres era tal que creían que aquellas promesas se cumplirían. Al ver que los juramentos de sus amantes no se llevaban a cabo, desesperadas, con el honor mancillado, acudían a los tribunales para restituir parte de su imagen. Si conseguían una dote tal vez pudieran contraer un nuevo matrimonio que las sacase de aquella situación, o tal vez el tribunal obligaría a sus pretendientes a cumplir su palabra. Para ello era necesario demostrar su buen comportamiento previo: hasta el momento del estupro ellas habían sido castas, dignas viudas, honradas y recogidas. Si habían tenido relaciones carnales era porque creían que aquel hombre sería su esposo, de otra manera, nunca hubieran accedido. Si lo demostraban, el tribunal fallaría a su favor y obtendrían cierta compensación. De otra manera estaban perdidas.

Además, en el caso de la viudedad no solo se había manchado la reputación de la mujer, no solo había sufrido la pérdida de posibles matrimonios, además, podían tener consecuencias patrimoniales: la viuda perdía el usufructo de los bienes de su difunto esposo porque había roto su *fealdad*. Así que, para las viudas, la defensa de la castidad suponía algo más que mantener su imagen de viuda virtuosa o una posición respetada en la sociedad. Se trataba de sobrevivir.

2.2. La defensa del honor

La correcta exteriorización de su estado a través de la vestimenta, la expresión del dolor y demás instrumentos, junto con el ejercicio de la castidad y el recogimiento, permitían a la viuda construir su imagen de «viuda virtuosa». Pero las viudas –como cualquier otro miembro de una sociedad– se regían por códigos de honor, reglas de la comunidad, que afectaban a sus familias y a ellas mismas y que tenían que respetar286. Es decir, además de los códigos propios de su estado, debían respetar los que afectaban a la sociedad en la que vivían. «En la aceptación de esos preceptos por parte del individuo y el reconocimiento de ello por la comunidad a la que pertenece estriba la obtención del honor necesario para ser admitido en ella»287.

En palabras de Pitt-Rivers:

«Honor es el valor de una persona a sus propios ojos, pero también a ojos de su sociedad. […] El honor, por lo tanto, proporciona un nexo entre los ideales de una sociedad y la reproducción de esos mismos ideales en el individuo, por la aspiración de este a personificarlos. […] implica no solo una preferencia habitual por un determinado modo de conducta, sino la adquisición del derecho a cierto tratamiento como recompensa»288.

Estos códigos de honor no eran exclusivos de los sectores aristocráticos, cada individuo, independientemente de su condición, contaba con los del grupo al que pertenecía289. Y era el grupo, a su vez, el que imponía al individuo el patrón al que debía atenerse290. Dicho de otra manera, la función de la sociedad no se limitaba a encauzar la conducta de sus componentes, también ejercía un control, vigilando que sus pautas fueran respetadas. Una labor que no llevaban a cabo solo las instituciones. Sobre todo en una sociedad como la navarra en la que el pequeño tamaño de las localidades hacía que todo el mundo se conociera291.

Así pues, como miembro de la sociedad, la viuda debía responder a los valores colectivos, pero también a los que correspondían a una buena mujer y, por supuesto, a los propios de su estado. Triple tarea para una sola mujer. Las palabras de Guevara dan fe de la complejidad de la buena fama de la viuda:

«La fama de las viudas […] es muy delicada, a causa que de su honestidad o deshonestidad depende la fama de su persona, la honra de su parentela, el crédito de sus hijos y la memoria de los muertos. Por eso es saludable consejo en los hombres prudentes que a las viudas hablen pocas palabras y las obras buenas sean muchas»292.

Dos tipos de procesos servirán para ilustrar la defensa del honor por parte de las viudas: los casos en los que su virtud y su buena imagen era injuriada y los procesos por preeminencias. En el primer caso hablaré de lo que Maiza Ozcoidi llama el «honor de supervivencia»293, aquel que se basaba en la posesión de una serie de virtudes morales y sociales imprescindibles para que la viuda pudiera mantener una posición digna en la sociedad. En el segundo caso me referiré al «honor de precedencia»294, que Pitt-Rivers describe como aquel que permitía gozar en la comunidad de cargos o privilegios. Dicho de otra manera, hablaré en primer lugar de aquellos agravios surgidos entre «iguales», donde alcanzar el respeto de los demás era todo cuanto el honor podía pretender. Y, en segundo lugar, me adentraré en aquellas situaciones en las que el honor se establecía por la concesión de honores, mediante las cuales el honor quedaba jerarquizado, ya que «la persona que se inclina ante la precedencia de otras reconoce su propia categoría inferior»295.

2.2.1. injurias

«No hay cosa más frágil que el honor, pues que con sola sospecha, con sola fama, aunque sea falsa, suele mancharse»296.

El honor, la buena fama, era para la gente de aquella época una cuestión vital, de supervivencia. Según Farge, el deshonor era comparable a la muerte297. Algo tan importante y tan frágil a la vez. Como decía Espinosa, la simple sospecha hacía que peligrase. Courtin, tratadista francés del siglo xvii, describía así las características de esta virtud:

«Es lo que da valor y estima a los hombres; es lo que fundamenta la buena fe y por lo que se jura; es lo que vence todos los asaltos del azar y todos los ataques del mundo; es lo único que hace dichoso; es, en suma, lo más precioso, lo más estimado y lo más sagrado que hay en los hombres. […] preguntad a cualquiera lo que es tener honor […] os dirá que es morir antes que sufrir una injuria»298.

El desprestigio que un individuo sufría por una injuria hacía peligrar el mantenimiento de los vínculos que lo unían a su medio social, por lo que todo delito que atentase contra el honor se consideraba de extrema gravedad299. Era como una muerte en vida de la que nadie escapaba, tampoco las viudas:

«si te fatigare la soledad que sientes de los muertos, te consuele la buena reputación en que te tienen los vivos. […] que tal sea tu fama entre los presentes y así hablen de ti los ausentes, que a los malos eches freno para callar y a los buenos pongas espuelas para te servir; porque a la viuda de mala fama en la sepultura la habían de meter en vida»300.

En referencia a la frecuencia de querellas por injurias entre mujeres, Ramón Sánchez explica que estas eran una extensión del honor masculino. De su buen nombre dependían padres, hermanos y maridos –que eran los encargados de poner las demandas– porque, en aquella sociedad eminentemente patriarcal, la identidad de la mujer estaba vinculada a la figura masculina y transcendía más allá de la muerte301. En el caso de las viudas, en general, defendían su propio honor. Aunque también representaban a su propia familia y la memoria de su esposo –fundamental entre los tratadistas y dramaturgos–, en general las

maledicencias les afectaban personal y directamente. Así lo demuestran los procesos por injurias del Archivo General de Navarra que lanzan nuevas luces en este sentido. Eran las propias viudas en su nombre las que mayoritariamente interponían las demandas. De los 140 procesos en los que las viudas eran las demandantes, en 93 se querellaban sin ninguna figura a su lado, es decir en el 66% de los casos.

Y, cuando lo hacían acompañadas, en muchos procesos era el fiscal el que aparecía como codemandante. En estos casos no se trataba tanto de que la viuda necesitara de una figura masculina a su lado para ser tutelada, sino que, acorde con las nuevas ideas de la época y puesto que las disputas por injurias suponían un peligro para el orden social, el Estado se implicaba también en cuestiones privadas302. Así, en los 47 casos en los que las viudas interponían demanda acompañadas, casi en la mitad era el fiscal el acompañante; seguidos de los casos en los que las viudas contaban con el apoyo de hijos o hijas. Aunque en estos últimos era más bien la viuda, ejerciendo su rol materno y como cabeza de familia, quien acompañaba a sus hijos en la defensa de su honor.

Así ocurrió en 1585 en Los Arcos cuando la viuda María de Zareco interpuso una demanda contra Juan de Arbizu para que indemnizase a su hija con 400 ducados por haberla estuprado e injuriado303. Años después, en 1612, la viuda María de Abaurrea exigía en Pamplona a Bernardo de Garro, bordador, que se disculpase públicamente por las injurias vertidas contra su hija y que fuera castigado por la bofetada que le había propinado304.

Las últimas investigaciones históricas sobre la violencia verbal han atribuido un importante papel a la mujer como sujeto activo y pasivo de estos procesos. Ramón Sánchez hace hincapié en la frecuencia de las querellas por injurias entre mujeres y alude a la importancia que las mujeres daban a su buen nombre305. Otros estudios, como la documentación de la Navarra bajomedieval estudiada por Félix Segura, descartan las teorías que hablan de los delitos por injurias como un crimen femenino306. De hecho, según el historiador navarro, suponen un porcentaje inferior en la actividad delictiva protagonizada por mujeres307.

En el caso que nos ocupa, las viudas navarras del siglo xvi y xvii, encuentro más cercanía con las teorías que hablan de la importancia de este tipo de delitos entre las féminas del Antiguo Régimen. Claro está que mi objeto de estudio se limita a un sector de la población femenina, aquellas que habían perdido a su esposo, por lo que estos resultados no deben tomarse como indicadores de todo el género femenino. De los 220 procesos por injurias en los que las viudas están implicadas como demandantes o demandadas, 80 corresponden al segundo caso. Es decir, mayoritariamente las viudas eran objeto de una agresión verbal, y no al revés. Pero, cuando las viudas eran la parte activa de un delito, este era mayoritariamente por injurias (46.5%), seguido de amancebadas (23.25%), ladronas (7.5%), «mujeres de mala vida» (7.5%), alcahuetas (6.4%), agresoras (5.2%) y «brujas» (3.5%).

Por otro lado, los demandados por las viudas, los que las agraviaban verbalmente, eran, en primer lugar, varones (50%); en segundo lugar, otras mujeres (38%; de las cuales el 22,5% eran a su vez viudas); y, finalmente, la injuria procedía de un matrimonio (9%). En el último caso es probable que la disputa se hubiera dado con una parte del matrimonio, tal vez con la mujer, que, por estar tutelada legalmente por su esposo, aparece junto a él. O puede que, efectivamente, los insultos provinieran de ambos.

Farge explica que la injuria normalmente se producía entre «iguales», convecinos, de mujer a mujer, entre jóvenes, etc. Era como si hundiendo al prójimo uno mismo se realzase dentro de la comunidad. Cuando el grupo compartía las mismas condiciones económicas y el mismo estatus social, y sus miembros no podían acceder a más, el individuo se esforzaba

por no ir a menos. Este frágil equilibrio hacía que las personas que vivían «cara a cara» con los demás fueran más vulnerables a los ataques. «En una sociedad de "iguales", es preciso tener la estima de los demás»308. No olvidemos que estamos hablando de las afrentas que ponían en duda la moral y buena conducta del agraviado. En estas ocasiones, obtener el respeto de los demás era a todo lo que se podía aspirar.

«Iguales» eran Dominga de Aniza y Joana Rodríguez. Ambas vivían a principios del Seiscientos en Gares; además, eran vecinas de la misma calle; y las dos habían perdido a sus respectivos esposos. La convivencia hizo que surgieran rencillas y que estas estallaran. Los testigos narraron una de ellas. Parece que Dominga acusó a Joana de haberle robado una gallina, a lo cual respondió enfurecida que era «puta, bellaca, hechicera, mala cristiana y que era de casta de Mahoma, y que no se confesaba y que qué se había de decir que la gallina sobre que habían tenido palabras era suya»309. Los insultos fueron acompañados de golpes y tras el altercado oyeron lamentarse a Dominga, «que esta borracha me haya tratado a mí tan mal». Lo cual hizo estallar nuevamente a Joana que desde una ventana de su casa le reprendió «bellaca, puta, si yo bajo ahí vos me las pagaréis». Efectivamente cumplió sus amenazas y, según los testigos, bajó «y le asió por detrás y le dio muchos golpes con la cabeza en la pared con los cuales le hizo salir sangre de la cabeza rompiéndole cuero y carne y que viéndose la quejante maltratar se levantó y comenzó a defenderse y anduvieron la una a la otra dándose de puñadas y tirándose de los cabellos que los que se hallaron presentes las pusieron en paz»310.

Como vemos, los insultos que recibió Dominga fueron diversos y numerosos. Sin duda el más habitual entre las mujeres era el de «puta». Un tipo de ofensa propio del mundo femenino ya que atacaba directamente la principal cualidad de la mujer virtuosa: la castidad. Al ponerla en duda, se cuestionaba la buena imagen de aquella que recibía tal insulto y la de su esposo311. En el caso de las viudas, que tenían que guardar el respeto exigido a su estado y que ya no tenían un compañero a su lado, este insulto era grave pero, al menos, se limitaba a su persona.

A esta acusación se unía a menudo la del amancebamiento, como otra forma de atacar la castidad que cualquier viuda debía guardar. En Lesaka, a mediados del siglo xvii, Catalina de Miguelepericena defendía su honor de los ataques recibidos por Joana de Vera y su hija. Además de «puta» y amancebada, fue acusada por ellas de «haberlas con un clérigo»312. Unas imputaciones, las de mantener relaciones con curas, que también eran habituales.

En la mayoría de los casos las disputas se producían en lugares comunes y públicos, donde las mujeres compartían el espacio: el horno, el molino313, el lavadero, etc. A veces los insultos no eran directos y la reputación de la viuda recibía el golpe en su ausencia314. La prostitución, el amancebamiento, el libertinaje y, cómo no, la alcahuetería, eran los ataques preferidos. Pero a la retahíla de insultos que ponían en duda la conducta sexual de la viuda se unían otros, como «tocas sucias»315. Habituales entre mujeres eran también los descalificativos de «borracha», «ladrona», «vieja» «bellaca» y «bruja»316.

Eran en su mayoría las propias mujeres las que, conocedoras de sus debilidades, lanzaban estos ataques. Sabían cómo poner en duda el honor de una mujer, siempre tan ligado a su comportamiento sexual, siempre tan frágil. Por ello, como en los procesos por estupro, la defensa de las viudas consistía en probar que su conducta siempre había sido digna del modelo a seguir. María Sanz, viuda atacada por María Sagar, se consideraba «mujer muy honrada y de buena vida y fama y tenida por una de las más honestas mujeres que ha habido y hay en el dicho lugar e hijadalgo de su origen»317. Mientras que Catalina de Miguelepericena, según los testigos presentados para su defensa, era «persona honrada,

virtuosa, honesta y recogida»[318].

No faltaban tampoco expresiones que hiciesen referencia a la piedad de la viuda y a su poca afición a litigar con sus vecinos: «mujer honesta y buena cristiana»[319]; «mujer apartada de deciendas»[320]; «mujer honrada y principal, de buenas partes, bien nacida, quieta y pacífica, apartada de ruidos y pesadumbres, buena cristiana, temerosa de Dios, nuestro señor, y de su conciencia, sin que de ella se haya oído ni entendido jamás, casada ni viuda, otra cosa»[321].

La imagen de la buena viuda lanzada desde los púlpitos, escenarios y libros de educación cristiana había hecho mella también en ellas.

Los ultrajes no solo provenían de mujeres, de hecho, el mayor porcentaje de demandados eran hombres. Aunque a veces sus ataques eran del mismo tipo que los de las mujeres. La víspera de San Fermín –que por entonces era el 9 de octubre[322]– de 1538 la viuda Joana de Olagüe prendió una «foguera por la alegría» de la festividad. Salvador Larralde, vecino, consideró que tal hoguera estaba demasiado cerca de su puerta e indignado exclamó varias veces que «era bellaca, sucia y puta»[323].

Las respuestas de algunas viudas nos muestran que muchas de ellas no se amedrentaron. Como el caso de la viuda de la calle Mayor de Pamplona, Graciana, que ante los insultos de un joven soltero le contestó: «Vos sois el ruin, que no yo». Y el joven la amenazó: «Si yo voy allá, yo os haré cagar por la boca». Pero estas amenazas no amedrentaron a Graciana, quien le espetó: «Si yo fuese hombre como vos y os tuviese la ventaja que vos me tenéis, yo os haría hacerlo por las narices, pero ahora no reñiréis conmigo»[324].

Como vemos, cada afrenta era diferente, pero todas compartían algo: para que la injuria pudiera provocar deshonor, era necesaria la publicidad del hecho. Si no existían testigos, el buen nombre quedaba a salvo[325]. Por eso, en la demanda que Graciana interpuso contra Joanes, además del relato de la injuria y del maltrato, la viuda hacía hincapié en que «fue hecha […] en su puerta y calle pública de la dicha ciudad y dentro de su casa y ante muchas personas de bien»[326]. La alusión a este tipo de cuestiones es frecuente.

Un agravio público merecía una compensación pública: si el agresor no se desdecía en presencia de testigos, el honor de la viuda no quedaría restituido. Por ello las viudas afrontadas pedían a los allí presentes que fueran testigos de lo ocurrido para poder llevar los hechos ante los tribunales. En Tafalla, a finales del siglo xvii, la viuda María de Echalecu escuchaba de boca de Francisco Pérez que era una «hechicera». Escandalizada, «respondió que […] había de quejar criminalmente contra él a la justicia y para ello dio voces y extendió la vista por toda la calle y ventanas de la casa de la vecindad por si parecían algunas personas que fuesen testigos de lo referido»[327].

Este tipo de testimonios hablan de la necesidad que sentía el agraviado de ser amparado por la comunidad. Asimismo, según las teorías de Maiza, muestran la tendencia de la sociedad moderna a delegar en las instituciones públicas la responsabilidad de restablecer el orden roto[328]. Las viudas, en general, confiaban en el amparo del Estado. Dominga de Aniza no acudió a la justicia cuando Juana Rodríguez la agredió por primera vez:

«por ser mujer sola la quejante y no tener quién mire por ella por entonces no hizo ni supo hacer diligencias, más de que dio parte a Martín de Sola, sustituto fiscal de esta villa, y le enseñó la sangre que se le derramó de los golpes que la acusada le dio, el cual disimuló el dicho caso y le hizo callar a la quejante por la parentela que tiene con la dicha acusada»[329].

Pero declaraciones como esta son difíciles de encontrar. De hecho es la única que he hallado entre los procesos por injurias, mientras que los testimonios de las que buscaron amparo en la comunidad y confiaron en las autoridades públicas son abundantes.

¿Qué esperaban las viudas al demandar a sus agresores verbales? María Sanz exigió a María Sagar que, una vez probado que la «trató de las palabras tan atroces y graves de puta y traidora y otras semejantes, por lo cualquiera de ellas merecía gravísimo castigo, mayormente siendo la dicha María Sanz mujer tan honrada y de buena vida como está probado y que fue a su propia casa a decirle las dichas palabras de las cuales está también obligada a desdecirse conforme a derecho y justicia y ser castigada en pena corporal»330. Es decir, la viuda, como cualquier persona que hubiera sufrido una ofensa pública, solicitaba una rectificación y un castigo para el injuriador. El agravio había sido público, pública debía ser también la petición de perdón.

¿En qué consistía esta restitución pública del honor? Joana de Olagüe había tenido un altercado con Salvador Larralde por haber hecho una hoguera cerca de su casa, los insultos hacia la viuda habían provenido también de la esposa de Salvador, Graciana de Ortiz, quien «dijo con ánimo de injuriarme que yo tuviera vergüenza, que debía estar en mi casa y debía entrar en ella». La propia viuda expresaba la gravedad del deshonor:

«las cuales dichas injurias no las quisiera haber recibido por mil florines de moneda, antes quisiera dejar de ganarlos y perder otros mil florines de mi propia hacienda que recibir las dichas injurias».

Es decir, la viuda exigía una compensación económica de mil florines y detallaba en qué debía consistir la petición de perdón público por parte del matrimonio:

«Que un día de domingo en la misa mayor de la parroquia de Nuestra Señora, al tiempo que estuviere la gente más plegada y teniendo sendas hachas encendidas en la mano de ellos, hayan de rodillas pedir perdón a Dios, a V. M. y a mí, la dicha demandante, revocando sus dichos por injurias y diciendo que falsamente ellos los dijeron»331.

Estos actos cumplían varios objetivos. Por un lado, que todos los planos fueran compensados –la Justicia divina, la real y la personal–; por otro, que la comunidad fuera informada de que la afrenta estaba resuelta332. Tras muchos testimonios y probanzas, la Corte Mayor sentenció dos años después:

«En presencia de tres vecinos del barrio y del escribano y en presencia de la demandante diga que él no cree haber dicho las palabras en la demanda contenidas, y en caso que las hubiese dicho que se desdice de ellas y que no son verdaderas y que a la dicha Joana de Olagüe la tiene por mujer honesta y de buena vida, fama y conversación»333.

Esta era la forma que las instituciones tenían de reestablecer el orden en la comunidad. En sus sentencias334, las autoridades optaban por condenar al injuriador a desdecirse públicamente. En otras ocasiones, argumentaban en sus fallos que los insultos no correspondían a mujeres que habían probado su virtud, expresiones como «no caber las dichas palabras en ella»335 eran frecuentes. Así falló el alcalde ordinario de Larraga en 1698 contra Amador y Josefa Oguía por haber acusado a la viuda Isabel de Vergara de «desvergonzada, mal hablada, mala mujer, mala hembra, que estando aquí estás metida en los infiernos […] cara de panderola»336 y los condenó a sendas multas337.

Además, la labor de las instituciones consistía en reestablecer el orden natural, por eso en la disputa que enfrentó a Antonia Navaz y a su hijastro, Juan de Espinal, en la que la viuda le acusó de haberla tratado de «mala mujer» y «bruja» y de intentar agredirla338, la Corte Mayor falló que:

«debemos de dar y damos por falsas y mal dichas las palabras contenidas en la dicha acusación de esta causa dichos por el dicho Espinal, acusado, contra el honor de la dicha Antonia de Navaz y declaramos no caber las dichas palabras en ella y condenamos al dicho Espinal en seis meses de destierro de esta ciudad y sus términos […] y no lo quebrante so

pena de doblado destierro y más le condenamos en 50 libras aplicadas para el Fisco y gastos de justicia por mitad y le mandamos que de aquí en adelante honre y respete como es obligado a la dicha Antonia de Navaz, so pena que será castigado con más rigor»339.

¿Se cumplían las sentencias? Cuando el perdón debía ser público tenemos constancia de que, al menos en un caso, así fue. En el proceso que enfrentó a aquella viuda de la calle Mayor pamplonesa con el joven zapatero de la misma rúa, una sentencia arbitral obligó a Joanes a desdecirse, pagar las tocas a la viuda y solicitar su perdón. El acta notarial de perdón lo narra así:

«Joanes de Muniain, loando y aprobando aquella (la sentencia arbitral), en presencia de mí, el notario, y de Pedro de Erice, tratante, Domingo de Yabar y Joan de Almandoz, zapateros, y otras personas que al tiempo estaban y se hallaron presentes en la puerta de la casa de la dicha Graciana de Irurzun, quitado el bonete y puesto de rodillas, pidió y demandó perdón conforme a la dicha sentencia arbitraria a la sobredicha Graciana de Irurzun […] a lo cual dijo por cuanto los señores alcaldes de la Corte Mayor le habían mandado estando en la cárcel que diese, pagase y cumpliese por lo que los árbitros habían declarado por los dichos árbitros, rogó y requerió a la dicha Graciana hubiese de tomar y recibir los dichos dos florines de moneda (para pagar sus tocas) que en la mano los tenía y traía en tarjas contado»340.

Sin embargo, Graciana de Irurzun no admitió el perdón público: su desprecio había sido demasiado notorio, delante de sus vecinos de barrio, delante de aquellos que, gracias a su correcto comportamiento, la habían admitido en la comunidad. Su respeto corría peligro, así que la viuda, no contenta con la sentencia arbitral341, acudió ante la Corte Mayor342, y, finalmente, suplicó al Consejo Real343 que el castigo para Joanes fuera mayor que una petición pública de perdón y dos florines. Exigía un castigo físico, ejemplar. La viuda estuvo pleiteando durante otros cuatro años, hasta que el Consejo Real decretó su sentencia definitiva en 1537, confirmando la sentencia arbitral.

Teniendo en cuenta el coste económico y el esfuerzo personal que ello suponía, ¿a qué se debía tanto empeño por parte de la viuda? Una viuda solo contaba con su buena imagen, de mujer virtuosa, que, como hemos visto, costaba construir y mantener. Así que no podía dejar que esta fuera destruida. Sus esfuerzos debían ser dobles.

Lo cierto es que una agresión verbal afectaba a la persona agraviada pero también a su familia, pues ella era un eslabón más cuya obligación consistía en transmitir a sus herederos el honor recibido de sus antepasados344. En el caso de las mujeres, a los antepasados y herederos se unía el honor de su esposo, ya que estas eran una extensión de su buen nombre345. Pero las viudas no tenían a su lado un esposo que se erigiese en defensor de su honor. Por otro lado, los estudios demográficos muestran que un alto porcentaje de viudas vivían solas, por lo que injuriarlas podía resultar más apetecible. Es decir, su entorno familiar era menos extenso: tal vez vivieran con hijos demasiado pequeños para defender a su madre, y si estaban en edad de hacerlo es muy posible que hubieran salido ya de la casa familiar para construir su propio núcleo. Ya lo decía María de Gaona: Domingo había osado injuriarla por ser viuda346.

Así, eran en la mayoría de los casos ellas, y solo ellas, quienes se erigían en defensoras de su propio honor y acudían ante los tribunales conscientes de que nadie lo haría en su nombre. Pero existía otra razón que les movía a presentar su caso ante los jueces: en la corte, la viuda encontraba el amparo que buscaba. Mucho se ha hablado de un sistema judicial corrupto, tiránico y cruel, que durante el Antiguo Régimen no ofrecía garantías al individuo, sobre todo si se compara con el sistema judicial de los regímenes liberales posteriores347.

Pero autores como Sánchez Aguirreolea, sin llegar a negar del todo estas cuestiones, consideran que existía un «garantismo» judicial que llevaba a la gente de la Edad Moderna a delegar en las instituciones la resolución de sus conflictos348. ¿De qué otra manera explicaríamos la frecuencia con la que las viudas acudían a los tribunales? Para ellas era una cuestión de supervivencia, «porque a la viuda de mala fama en la sepultura la habían de meter en vida»349.

2.2.2. el honor de precedencia

Existe otro tipo de honor que una viuda podía defender: el de precedencia. Ya no se trataba de defender características morales, virtudes propias de una buena vecina, una buena mujer o una buena viuda. En este punto me gustaría hablar del honor que las viudas defendían desde una situación de «superioridad», es decir, por considerar que se les estaba negando algo que les correspondía por su propio honor, por el de su linaje o por el de su esposo.

Graciosa Sánchez perdió a su esposo a principios del siglo xvii, desde entonces tomó las riendas de las cuestiones familiares. Los temas económicos, la educación de sus hijos y la defensa del buen nombre de la familia recayeron en ella. Un día de enero de 1617 en Peralta, mientras su hijo mayor, Bernabé, estaba en el escritorio del secretario Barbo arreglando unos asuntos, irrumpió en la sala Ana Virto, contra quien Bernabé tenía el asunto. Desde que entró por la puerta «comenzó a tratar y decir del dicho Bernabé de Oloriz y Latrás muchas cosas muy feas y ofensivas contra su honra y la de su linaje sin dar causa ni ocasión alguna diciéndole que era un puerco desvergonzado, mal nacido y que fuese a San Miguel que allí vería y hallaría su San Benito […] y dando voces para que públicamente le pudiesen todos oír»350. Como madre de Bernabé y responsable del buen nombre de su linaje, es decir, del de su difunto esposo, Graciosa se erigió en defensora de la honra familiar y fue quien interpuso la demanda.

Otro golpe contra el origen era el que recibió María Sanz cuando la acusaron de ser «hija de casa de trovadores y otras palabras siniestras»351, ya que ella se tenía por «hijadalgo de su origen». Pero más agraviada se sintió Isabel de Asiain cuando el botero de Corella, Pedro González, acudió a su puerta dando golpes, «colérico y alborotado con espada y daga», por una cuenta pendiente que tenían respecto a una cuba de vino. Pedro gritaba que no le debía nada a la viuda, a lo que Isabel «advirtió hablase con templanza y cortesía», pero el botero, indignado, «le replicó que era tan bueno como ella y la dicha quejante, con ánimo de que se sosegase y no continuase en su arrojamiento, le dijo que tenía razón y que no prosiguiese su cólera». Pedro persistió en su indignación y «volvió a repetir lo mismo añadiendo que era una pícara desvergonzada y que le cortaría las narices y la lengua»352.

En su demanda, la viuda se sintió gravemente injuriada, porque ella era:

«mujer noble, hijadalgo, notoria por todos sus abolorios y limpia de toda mala raza de judíos, moros ni penitenciados por el Santo Oficio ni de otra secta reprobada, y como persona de la dicha calidad está emparentada en la dicha ciudad con personas calificadas por nobleza e hidalguía e insaculados con bolsas de alcaldes y regidores de la dicha ciudad, las cuales de la misma suerte ocuparon sus padres, abuelos y mayores, y es persona de toda virtud y recogimiento y del porte, lucimiento y hábito que requiere su dicha calidad y muy modesta y cortés en su modo de hablar sin que de lo referido se haya visto, oído ni entendido cosa en contrario y es público y notorio, pública voz y fama y común decir de

todos sin duda ni cosa en contrario»[353].

Mientras que Pedro era:

«un hombre humilde y ordinario y ha profesado siempre a imitación de sus padres y abuelos y está profesando el oficio de botero y es muy descompuesto y arrojado en su modo de hablar y ha perdido el respeto a personas principales y de ordinario acostumbra usar palabras injuriosas notando la reputación de todos como es notorio»[354].

Es decir, Pedro González, un humilde botero de Corella, había osado decir «que era tan bueno como ella» e, incluso, la había llegado a amenazar. Que un «humilde y ordinario» botero se comparase a ella era como rebajarla socialmente. ¿Cómo osaba compararse con una viuda «noble», «limpia» y emparentada con las figuras más importantes de Corella? Ello merecía un castigo que limpiase tal afrenta a su origen y honor. El sentimiento de superioridad ligado al honor que Isabel ejercía respecto a los demás vecinos que no gozaban de su noble origen estaba supeditado a que el resto de la comunidad aceptase y percibiese este hecho. De otra manera, su preeminencia como «hijaldalga» perdería sentido[355]. Al situarse al mismo nivel que Isabel, Pedro no estaba aceptando esta preeminencia, por lo que el honor de Isabel se veía afectado.

Eran situaciones que ya no se producían, como en el punto anterior, entre «iguales». Pitt-Rives explica que en una sociedad de iguales obtener el respeto del resto era todo a cuanto el honor podía aspirar, pero cuando el honor se establecía por la concesión de honores, se desarrollaba la competición y, por lo tanto, la jerarquía[356]. Este honor se podía dañar mediante la palabra, como en el caso del botero de Corella, o mediante las acciones[357]: por ejemplo, la preferencia a la hora de sentarse en la iglesia.

En su tesis doctoral sobre los códigos sociales y culturales de la nobleza navarra de la Edad Moderna, Pablo Orduna nos explica el origen de este tipo de preeminencias. Eran los feudos quienes otorgaban estas precedencias y la jerarquía estaba definida de forma inmemorial por derecho adquirido a través de los antepasados. De esta manera, la mayoría de los pequeños señores tenían derecho a preeminencias honorarias en la parroquia. Hasta finales del siglo xvii fueron habituales los procesos judiciales –tanto en los tribunales eclesiásticos como en los civiles– sobre el uso y disfrute de los títulos de asiento en los templos navarros. En muchos de ellos los nobles locales intentaron hacer valer sus derechos y preeminencias respecto al resto de sus convecinos defendiendo de esta manera la importancia de su persona como figura relevante en el marco comunitario[358].

Las viudas navarras de los siglos xvi y xvii protagonizaron algo más del 10% de los procesos por preferencias en la iglesia del Archivo General de Navarra. Lo cual nos habla de la importancia que para ellas representaba mantener un lugar preeminente en la comunidad. La viuda de Miguel de Monreal, María de Ezcay, presentó una demanda en 1629 contra los jurados, vecinos y concejo de Ostiz por haber desposeído a sus hijos del asiento que les correspondía en la iglesia del lugar. Ella, como tutriz de sus pequeños y usufructuaria de los bienes de su difunto esposo, poseía una casa en Ostiz, cuyos dueños «han tenido y tienen de siempre acá su asiento particular y conocido en la iglesia parroquial del dicho lugar, en puesto muy preeminente»[359]. Hacía un mes que los vecinos de Ostiz habían quitado el asiento a sus hijos, lo cual indignó a la viuda, que inmediatamente presentó la demanda ante los tribunales.

María presentó una serie de testigos que dieron fe de la veracidad de su demanda. El Consejo valoró los testimonios, la carta de tutela de sus hijos presentada por la viuda[360] y las sentencias anteriores que hablaban del derecho de la familia Monreal a sentarse en tal lugar[361]. Por ello, terminaron por fallar a favor de la viuda[362]: su lugar preeminente dentro

de la comunidad quedaba demostrado y su honor intacto.

En otras ocasiones, la viuda reclamaba los derechos que le correspondían por su propio linaje. No era fácil lograr por parte de la comunidad este tipo de reconocimiento. Orduna Portús narra la lucha de Diego Palacios y Acedo, señor del palacio de Morentin, y Catalina de Acedo, su madre, en 1586 contra los vecinos del lugar porque se había invertido el orden acostumbrado en las procesiones. En la sentencia se recomendó que se mantuviese el orden ya establecido en las honras y preeminencias de la iglesia y de sus actos parroquiales363. Pero los problemas volvieron a la muerte de Diego en 1590 y su viuda, María de Obanos, como usufructuaria de su difunto esposo, reclamó a los tribunales reales que hicieran respetar las sentencias precedentes, que se remontaban a la época del abuelo de Diego. Es decir, la viuda recogía un largo conflicto familiar –en este caso de la familia de su esposo– como propio, pues su honor también dependía de ello. Como consorte le correspondía un asiento privilegiado al que no quería renunciar. El Consejo Real terminó por fallar a favor de María364.

3. Conclusiones

Me preguntaba al inicio de este capítulo sobre si las pautas que una viuda debía de seguir para alcanzar la virtud llegaban a todas las viudas. Es decir, hemos podido comprobar cómo el ideal de viudedad estaba claro para tratadistas, literatos, juristas y eclesiásticos, pero ¿y las viudas? ¿Conocían y perseguían este ideal? Mi respuesta es sí: sí, lo conocían; sí, lo perseguían. No pretendo encajar la tesis del disciplinamiento social, como diríamos vulgarmente, con calzador, pero resulta que en este caso el disciplinamiento es evidente y extensible a todos los órdenes y niveles sociales. Por un lado, el Estado buscaba un modelo de conducta que no pusiese en peligro el orden establecido, así como los intereses patrimoniales de las familias de las viudas. Por otro lado, la Iglesia preconizaba una serie de comportamientos acordes con la moral cristiana. Todo esto quedaba plasmado en los escenarios, alabando la figura de la «buena viuda» que seguía los preceptos marcados por los altos estamentos y ridiculizando, como Quevedo, a quienes fingían sus lamentos. Además, la ley castigaba a quienes rebasasen estos márgenes: el año de luto debía ser respetado, de no hacerlo traía consecuencias patrimoniales para las viudas; las leyes suntuosas intentaron controlar los excesos, tal vez con un fin distinto al proclamado por los tratadistas, no se trataba tanto de ofender la ley divina que defendía la existencia del más allá y el paraíso para los justos, llorarles en exceso era indecoroso. Seguramente el Estado estaba más preocupado en la merma económica que suponía para sus ciudadanos tales excesos. Pero, además, el pueblo, las propias viudas y su comunidad parecían conocer este ideal y defenderlo. ¿Acaso no repetían sin cesar ellas mismas en sus articulados por estupro los ideales de la virtud femenina que recogían los manuales y tratados? ¿Su castidad, recogimiento, cristiandad, honor, acaso no eran sus blasones, su defensa? ¿No acudieron en gran número ante los tribunales exigiendo la restitución de su honor cuando este se veía atacado? ¿Qué hay de aquellos vecinos que dudaban de la inocencia de aquella viuda de Izal porque no la habían visto llorar como las buenas mujeres lo hacían? ¿No es también bien cierto que la propia comunidad expresaba su ideal de viudedad, defendía a aquellas que lo cumplían y acogía en su seno a las «buenas» viudas?

El ideal de viudedad del siglo xvi y xvii estaba bien delimitado, era conocido y, en la mayoría de los casos, respetado. Ciertamente sucedía que a veces la fuerza de la realidad dificultaba seguirlo, la necesidad podía llevar a una viuda a no respetar el año de luto, o puede que a veces el ideal de los tratadistas chocase con el del pueblo, muchas contravinieron las leyes suntuarias en sus vestidos de luto y siguieron poniendo en peligro sus haciendas en funerales que mostrasen a la comunidad que la memoria de su esposo era debidamente honrada. En cualquier caso, la imagen de la viuda virtuosa no era una ilusión esbozada en los tratados de educación cristiana, existía, y, con más o menos éxito, las mujeres que perdieron a sus maridos intentaron seguirlo por la cuenta que les traía.

76. Testimonio de Elena de Añezcar en 1599. agn, Tribunales Reales, nº 149090.
77. Walthaus, 1998, pp. 137-138
78. Término acuñado por Heinz Schilling en su «Confessional Europe», 1995.
79. García Bourrellier – Usunáriz Garayoa, 2004, p. 663.
80. *Libre de les dones* de 1388 escrito por el franciscano Francesc Eiximenis que habla de las condiciones de las niñas, las doncellas, las casadas, las viudas y las religiosas; *Soccorso dei poveri*, del agustino Jerónimo de Siena (1420); la obra sermonal de Bernardino de Siena de 1444 también se dirige a viudas, casadas y vírgenes; para una viuda está escrita *Regola di vita cristiana* de Antonino de Florencia en 1459; finalmente, para vírgenes, casadas y viudas escribe tratados específicos Dionisio Cartujano en 1471 (Casagrande, 1992, pp. 107-108).
81. Juan Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, 1523; Guevara, *Reloj de Príncipes*, 1529; Francisco de Osuna, *Norte de los estado en que se da regla de vivir a los mancebos, y a los casados, y a los viudos*, 1531; Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, 1580; Juan de Pineda, *Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura cristiana*, 1589; Gaspar de Astete, *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*, 1603; Juan de Soto, *Obligaciones de todos los estados y oficios*, 1619; Alonso de Andrade, *Libro de la guía y de la virtud*, 1642.
82. Walthaus (1998, p. 138) habla del disciplinamiento social a través del teatro: «La literatura y el teatro son canales que en un complejo proceso de interacción reflejan a la vez que transmiten e imponen las ideas vigentes».
83. Lope de Vega, *La viuda valenciana*, p. 101.
84. Otro de los referentes sería *La perfecta casada* de Fray Luis de León, obra de gran difusión como lectura femenina y publicada en 1583, cercana a la redacción de la comedia, que ayudó a forjar ese patrón moral de mujer al que, en principio, Leonarda trata de ajustarse (Ferrer Valls, 2001, pp. 38-39).
85. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 265-266.
86. Casagrande, 1992, p. 104.
87. Acusación del Fiscal contra Catalina, Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 12r-13r.
88. Defensa de Graciana de Cerrenzano, vecina de Izal, 1544. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095445, fol. 14r-15v.
89. Testimonio de Catalin Zazu. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095445, fol. 38r-39r.
90. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 351.
91. Acusación del Fiscal contra Graciana de Cerrenzano. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095445, fol. 12r-v.
92. Testimonio de Magdalena, vecina de Falces, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 063998, fol. 7r-v.
93. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 816.
94. Testimonio de Joana de Izal, vecina de Izal, 1544. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095445, fol. 40r-41r.
95. Quevedo, *El mundo por de dentro*, pp. 26-28.
96. Ibíd.
97. Ibíd., pp. 30-32.
98. Ariès, 1999, pp. 126-127.
99. Sínodo de Oviedo de 1377, 6, 20, n. 25.
100. Sínodo de Oviedo de 1382, 12, 12 y Oviedo en 1450, 15. 4.
101. Sínodo de Oviedo de 1553, 21, 3, 8, 4.
102. Constitución Sinodal de León. Don Bartolomé Santos de Risoba, año de 1647, tít. 27, p. 166.
103. Citado por Lorenzo Pinar, 1991, pp. 177-178.
104. Novísima recopilación de leyes de España, Lib. i, Tít. i, Ley ix. Lorenzo Pinar, 1991, p. 178.
105. Guevara, *Reloj de Príncipes*, pp. 834-835.
106. Gimeno, 2013.
107. Calvi, 1994a, pp. 128-129.
108. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p.352.
109. Andrade, *Libro de la guía y de la virtud*, citado por Vigil, 1986, p. 197.
110. Ferrer Valls, 2001, nota 34.
111. Calvi, 1994a, p. 129.
112. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098364, fol. 122r-123v.
113. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 363-364.
114. Testimonio de Joan de Arre, vecino de la Rochapea de Pamplona, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970, fol. 27r-28v.
115. El obispo de Cashel, por ejemplo, en 1670 habló de forma elocuente sobre la locura de la vigilia fúnebre irlandesa que costaba mucho más que un banquete nupcial y en el cual la viuda ofrecía, aunque apenas se lo pudiera permitir, un costoso entretenimiento público a sus paisanos (Hufton, 1996, p. 191).

116. Ley 67 de las Cortes de Tudela de 1565. Novísima Recopilación de Navarra. Lib, 3, tít. 16, ley 6. p. 256.
117. Así lo demuestran los 88 procesos en los que las viudas se enfrentan a sus cuñados, suegros y otros familiares de su esposo por el pago del funeral, las misas o las sepulturas.
118. Articulado de Francisca de Isturiz, Pamplona, 1670. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 016983, fol. 8r-v.
119. Articulado de María de Freiso. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 016983, fol. 64r-66v.
120. Quevedo, *El mundo por de dentro*, pp. 23-26.
121. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 360-362.
122. Ley 20 de las Cortes de Corella de 1695. Novísima Recopilación de Navarra. Lib. 3, tít. 16, ley 5, pp. 254-256.
123. Otros autores han estudiado la labor de las viudas italianas como comitentes y mecenas de edificios, obras pías y artísticas: Benadussi, 1998; King; Murphy, 2000; Valone.
124. Murphy, 2000, pp. 393-394
125. Ibíd., p. 403.
126. *Carolus Rex*. Fueros Nuevos, vol. 1, p. 518.
127. Testimonios de Juan de Álava mayor, vecino de Cascante, 1615. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014338, fol. 4r-v.
128. Lo que resulta de la información. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014338, fol. 17r-v.
129. Testimonio de María de Lasala. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014338, fol. 7v-9r.
130. Brundage, 1993, pp. 23-26; Gactó, 1988, pp. 24-32; Rosenthal, 1993, pp. 34-35.
131. Brundage, 1993, pp. 23-24.
132. Gactó, 1988, pp. 24-32.
133. Gerda Lerner (2018, pp. 92-93) explica cómo y cuándo se fraguó la patrilinealidad en las sociedades arcaicas y la posesión de la capacidad reproductiva de las mujeres por parte de los hombres: «La vulnerabilidad biológica de las mujeres en el momento del parto indujo a las tribus a procurarse más mujeres de otros grupos y que esta tendencia al hurto de mujeres condujo a constantes guerras entre tribus». Durante este proceso se cosificó a las mujeres y se explotó su capacidad reproductora. Más tarde, con la aparición de la agricultura cerealística, se reorganizó la estructura de la unidad doméstica y las mujeres y los niños pasaron a ser indispensables en el proceso de producción: «Los niños son ahora una baza económica».
134. Gactó, 1988, pp. 24-32.
135. Skinner, 1999, p. 60.
136. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014338, fol. 17r-v.
137. Brundage, 1993, pp. 23-24.
138. Lib. 5. tít. 1. ley 3. Y en la Novísima Recopilación, Lib. 10. tít. 3. ley 4. Enrique iii en Cantalapiedra y Valladolid, año 1400, y en Segovia, año 1401.
139. Brundage, 1993, pp. 23-24.
140. Greer, 1994, 95.
141. «Mientras la recopilación civil predicaba la licitud de estas uniones, los códigos penales tipificaron como delito el comportamiento de la viuda que contraía nupcias antes de transcurrido el período de luto –ahora fijado en trescientos un días– o antes del parto, si hubiera quedado embarazada. El Código civil reiteraría luego la prohibición en los mismos términos que el penal, y superado el desajuste, esta incapacidad continuó gravitando sobre las mujeres, hasta que fue suprimida por la reforma de 1981» (Gactó, 1988, pp. 24-32).
142. Pérez – Gil, 1990, pp. 32-33.
143. Belda Soler, 1966, p. 117 y Guillot Aliaga, 2001, p. 271.
144. Fueros de Valencia, Fuero 6, Rúb. 5, lib. 5.
145. Guillot Aliaga, 2001, p. 271. Así se recoge en el Fuero 9, Rú. 9, lib. 5 de los Fueros de Valencia.
146. Ibíd., p. 272.
147. Belda Soler, 1966, p. 66.
148. *Fuero de Bizkaia*, tít. 20, ley 2, p. 103.
149. Guerra Medici, 1996, pp. 94-95.
150. Parola, 1998, pp. 259-260.
151. Ordenanza novena del Gremio de Carpinteros de Madrid, 1620. Citado por Montagut Contreras, 1993, p. 117, n. 16.
152. En el Capítulo iii del Aumento de los mismo de las Ordenanzas de Pasamaneros, 1600. Citado por Montagut Contreras, 1993, p. 117, n. 18.
153. Lorenzo Pinar, 1991, p. 169.
154. Pérez García, 1979, p. 118.
155. Calvi, 1994a, p. 127; Fauve-Chamux, 1998, pp. 305-306 y 2002, p. 358; Floristán Imízcoz, 1982, p. 106; García-Sanz Marcotegui, 1985, p. 263; Hufton, 1996, p. 90
156. Funto, 1996, p. 191. Estas cuestiones demográficas, sociológicas y económicas serán analizadas con mayor profundidad en el capítulo correspondiente a las Segundas Nupcias.
157. Calderón, *La dama duende*, p. 773.
158. Greer, 1994, p. 97-99.
159. Brundage, 1993, pp. 25-26.
160. Argente del Castillo Ocaña, 1998, p. 161.
161. Ariès, 1999.
162. Citado por Polanco Melero, 2001, p. 145.
163. En Florencia, por ejemplo, un estatuto ducal de 1638 fue cubriendo progresivamente a las mujeres con el negro para que fuesen recatadas (Owen Hughes, 1992, pp. 186-187).
164. Polanco Melero, 2001, p. 198.
165. Testimonio de Jerónimo Calvillo, sastre. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 2r-v.

166. Testimonio de Joan de Viana y Beaumonte, sastre. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 9r-v.
167. Inventario de los lutos del mercader Oronoz. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 123274, fol. 2r.
168. Arizmendi Amiel, 1976, pp. 64-69.
169. Caro Baroja, 1936-1940, pp. 35-36.
170. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 365.
171. Ibíd., p. 366.
172. Chabot, 1994, pp. 441-442. Barbara Hanawalt (1993, p. 143) también menciona la preocupación de los moralistas por el color negro, ya que resaltaba la tez blanca y podía hacerlas más deseables.
173. Gerli, 2003, p. 199.
174. Hanawalt, 1994, p. 470.
175. Cuando la viuda quería expresar un luto más riguroso empleaba un tipo de hábito completamente cerrado y con cola (Bernis, 1962, p. 93).
176. Chabot, 1994, pp. 434-435.
177. Murphy, 2000, p. 393.
178. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 132611, fol. 42r-v.
179. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 031027, fol. 1r-2v.
180. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 013066, fol. 1r-2v.
181. Bernis, 2000, p. 298.
182. Deleito Piñuela, 1966, p. 165.
183. Testimonio de Blas de Burgos, sastre, 1603. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 3r-v.
184. Deleito Piñuela, 1966, pp. 165-166.
185. Caro Baroja, 1936-1940, pp. 42-43.
186. Pascual Madoz, 1847, citado por Caro Baroja, 1936-1940, pp. 68-69.
187. La condición de las dueñas a principios del siglo xvii la define Covarrubias (1979) en 1611: «Dueña en la lengua castellana antigua vale señora anciana o viuda, agora significa comúnmente la que sirve con tocas largas y mongiles a diferencia de las doncellas; y en palacio llaman Dueñas de Honor personas principales que han enviudado, y reinas y princesas las tienen cerca de sus personas en sus palacios».
188. Según Carmen Bernis (2001, pp. 296-298), el borde que encuadraba el rostro podía estába *repulgado*. Es decir, como un borde labrado que hacen a las empanadas o pasteles alrededor de la masa. Bernis.
189. Quevedo, *Poesía Varia*, p. 420.
190. Ibíd., p. 386. Esta misma expresión emplea Quevedo (*El mundo por de dentro*, pp. 30-32) al criticar la actitud hipócrita de las viudas en otra de sus obras: «las tocas negras y los pensamientos verdes».
191. Calderón, *La dama duende*, p. 772.
192. Lope de Vega, *Viuda, casada y doncella*, p. 120.
193. Vigil, 1986, p. 196.
194. Testimonios de información de María Zabalza, Alvira Iriarte y Rodrigo Zabalza, vecinos de Igal. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 130132, fol. 9r-16r.
195. Declaración de Catalina Monzón. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 030132, fol. 19r-20v.
196. Averiguación de lo sucedido. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 200455, fol. 2r-3r.
197. Demanda por artículos de Graciana de Irurzun, 1537. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 7v-8v.
198. Sentencia arbitral. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 17r-v.
199. Una especie de plataformas sobre las que se apoyaban los zapatos.
200. Bernís, 2001, p. 82.
201. Pineda, J. de, 1589, fol. 31.
202. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524.
203. Loba: especie de balandrán o sotana de gran holgura con alzacuellos que se ensanchaba en los hombros para caer luego perpendicularmente hasta los pies. No tenía mangas sino dos aberturas laterales para sacar los brazos.
204. Testimonio de Fabián de Burgos, sastre. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 4v-5v.
205. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 2r-v.
206. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 3v-4v.
207. Ley 37 de las Cortes de Pamplona de 1572. Novísima Recopilación de Navarra. Lib. 3, tít. 16, ley 4. pp. 252-254. También aparece en el proceso. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 28r-29v.
208. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 2r-v.
209. Ley 37 de las Cortes de Pamplona de 1572. Novísima Recopilación de Navarra. Lib. 3, tít. 16, ley 4. pp. 252-254. También aparece en el proceso. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 28r-29v.
210. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 33r-34r.
211. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040524, fol. 35r-v.
212. Polanco Melero, 2001, p. 145.
213. Ley 20 de las Cortes de Corella de 1695. Novísima Recopilación de Navarra. Lib. 3, tít. 16, ley 5. pp. 254-256.
214. Felipe v en San Ildefonso, por Pragmática de 5 de noviembre de 1723. Novísima Recopilación de 1805. Lib. 6. tít. 13. ley 3 p. 186.
215. Polanco Melero, 2001, p. 145.
216. Chabot, 1994, p. 433.
217. Segura Urra, 2005, p. 149.
218. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100653, fol. 70r-v.
219. Casagrande, 1992, pp. 92-105.
220. Sánchez Ortega, 1992, p. 24.

221. Casagrande, 1992, p. 105.
222. Sánchez Ortega, 1992, p. 24.
223. Gracias a los ideales del humanismo cristiano –que de la mano de Erasmo se extendieron de forma temprana– el matrimonio y la familia pasaron a ser fundamento de la procreación y consumo, célula básica del orden social y de la autoridad política. Dos intereses, Iglesia y Estado, confluyeron por tanto en este momento: una el matrimonio como sacramento, otra el matrimonio como orden social (Usunáriz Garayoa, 2003, p. 299).
224. Kelly, 1990, pp. 93-126.
225. Matthews Grieco, 1992, p. 84.
226. Sobre la construcción del Estado moderno y el papel del incipiente sistema capitalista en el control reproductivo de las mujeres: Nausia Pimoulier, 2020, pp. 27-31.
227. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 368.
228. Calvi, 1994a, pp. 21-22. Brundage (1993, p. 17-18) ve entre los canonistas del periodo clásico la visión de la viudedad como una segunda oportunidad de castidad.
229. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 368-370.
230. Allegrezza, 1998, pp. 30-31.
231. Klapisch-Zuber, 1988, p. 299.
232. Murphy, 2000, pp. 397-398.
233. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 264-265.
234. Casagrande, 1992, p. 105.
235. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 371.
236. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 260-269.
237. Ibíd., p. 259.
238. En el extremo de esta corriente se encontraban las *beatas*, a las que Diego Pérez de Valdivia dedicó su *Aviso de gente recogida*. Se trataba de un modelo de mujeres que optaron por una vida independiente, ajena a vínculos monásticos, pero que también renunciaban al matrimonio. Mujeres que vivieron de su trabajo, dedicadas a la lectura de libros espirituales, a la caridad y a la oración. Pero, al no estar encuadradas en una institución que las controlase y apoyase, merecieron el recelo inquisitorial (Palacios Alcalde, 1989, pp. 144-145).
239. Esto provocó que autores como Juan de Soto las describiesen con un aspecto amarillento, casi mortecino (Vigil, 1986, p. 196).
240. Pineda, J. de, 1589, fol. 31.
241. Skinner, 1999, pp. 60-61.
242. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 835.
243. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 266-269.
244. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 368-370.
245. Citado por Ferrer Valls, 2001, p. 38.
246. Guevara, *Reloj de Príncipes*, pp. 820-821.
247. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 368.
248. Hernández Bermejo, 1987-1988, p. 178.
249. Todd, 1999, p. 73.
250. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 271-273.
251. Todd, 1999, pp. 67-75.
252. Rosenthal, 1993, pp. 44-47.
253. Ibíd., pp. 44-46.
254. Barahona Arévalo, 2006; Bazán Díaz, 2003; Madrid Cruz, 2002; Sánchez González, 2006; Usunáriz Garayoa, 2003.
255. Bazán Díaz, 2003, p. 15.
256. Barahona Arévalo, 2006, pp. 258-259.
257. En las recopilaciones de Chavier o en la de Elizondo, las acciones incluidas en el delito de estupro se ampliaron. Además de la pérdida de la virginidad, existía el estupro violento, es decir, una fuerza sexual o violación conseguida mediante engaño. Otro estupro era la relación sexual conseguida a través de la promesa y palabra de matrimonio del varón a la mujer. El último tipo consistía en la relación sexual lograda por el ofrecimiento económico, que serviría de dote para aquellas que carecían de ella o para el mantenimiento de la descendencia (Bazán Díaz, 2003, pp. 21-22).
258. Usunáriz Garayoa, 2003, p. 302.
259. Bazán Díaz, 2003, p. 22.
260. Agravios de María Juan de Aldaregui, Huarte, 1575. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098160, fol. 38r-39r.
261. Partida 7, tit. 19. Citado por Bazán Díaz, 2003, p. 19.
262. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148343, fol. 1r-v.
263. En Italia el derecho ciudadano fue especialmente severo contra quienes ofendiesen o estuprasen a las mujeres porque se entendía que el honor familiar quedaba mancillado (Guerra Medici, 1996, pp. 97-98).
264. La condición de la mujer cualificaba el tipo de fornicación: cuando la mujer estaba casada era adulterio; si existía parentesco se trataba de incesto; y si las relaciones implicaban a dos personas de diferente sexo y «sueltas» se hablaba de simple fornicación (Bazán Díaz, 2003, p. 15-21).
265. Acusación de Elena de Añezcar, Iza, 1599. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 149090, fol. 1v.
266. Barahona (2006, p. 265) destaca la frecuencia con la que los acusados de estupro ponían en duda la virtud de la mujer estuprada, así se cuestionaba su reputación y se lograban ventajas procesales. Lo que Bazán Díaz (2003, p. 28) llama una «andanada directa contra la línea de flotación del crédito social de las mujeres: su honestidad y castidad».
267. Resulta de la información de disculpa de Juan de Briones. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204124, fol. 6r-v.
268. Cortes de Pamplona, 1580, Ley lxxxiv (Cit. Usunáriz Garayoa, 2003, p. 302). Los Fueros de Bizkaia incluían una ley

especial sobre el estupro «Dentro de qué tiempo se ha de pedir el estupro y dote de las mujeres, y que, siendo menores, tengan beneficio de restitución» (Tít. 12, ley 4 del Fuero de Bizkaia; cit. Barahona, 2006, pp. 259-260).

269. Disculpa de Martín de Huarte. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098160, fol. 8r-v. En este caso de Huarte podía haber ocurrido lo que Barahona considera una coacción socioeconómica. Casi la mitad de las víctimas de los pleitos por estupro estudiados por Barahona (2006, pp. 264-265) eran sirvientas, mujeres pobres o viudas, y los demandados hombres de estado superior: «Condición, medios, espacio y oportunidad daban a ciertos hombres claras ventajas frente a las sirvientas».
270. Cortes de Pamplona, 1617, Ley xxx, Vázquez de Prada – Usunáriz Garayoa, 1992, p. 516.
271. Usunáriz Garayoa, 2003, p. 302.
272. Testimonio de Joan de Arguiñariz. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 201424, fol. 5r-6r.
273. Información de disculpa de Joan. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 201424, fol. 7r-v.
274. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 201424, fol. 7r-v.
275. Poska (1996, p. 875) da fe de este tipo de arreglos a través de las llamadas Cartas de Apartamiento que encuentra en los archivos notariales. En estas, ambas partes acordaban la ruptura de la promesa tras una compensación económica, más si existía una criatura.
276. «Si el honor femenino, una vez comprometido y perdido, nunca se podía recuperar completamente, sin embargo se podía redimir parcialmente a través del sistema judicial en forma de arreglos monetarios. […] Con una adjudicación favorable de las cortes, la víctima de un estupro podía usar los fondos para constituir una nueva dote, buscar otro matrimonio, y posiblemente de esta manera recobrar alguna medida de respeto y reputación» (Barahona, 2006, p. 269).
277. *Fealdad*: «gozar del usufructo en viudedad, sin derroche y con castidad» (Corominas).
278. Nueva demanda de María. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148343, fol. 16r.
279. Usunáriz Garayoa, 2003, p. 311.
280. Ibíd., p. 313.
281. Pascua Sánchez, 1998, pp. 79-80.
282. Bel Bravo, 2000, p. 166.
283. Usunáriz Garayoa, 2003, p. 313.
284. Barahona (2006, pp. 260-261) destaca que las mujeres víctimas de estupro coinciden en la insistencia verbal del hombre.
285. Bazán Díaz, 2003, p. 27.
286. Hufton (1996, p. 192) opina que la viuda era una figura familiar aceptada por la sociedad y reconocida, siempre y cuando se comportase de manera apropiada.
287. Maiza Ozcoidi, 1992, p. 685.
288. Pitt-Rivers, 1968, p. 22.
289. Segura Urra, 2005, p. 149. «El honor dista mucho de ser privativo de los nobles, es un bien que el pueblo invoca ardorosamente» (Farge, 1989, pp. 589-590).
290. Maravall, 1989, p. 74.
291. Maiza Ozcoidi, 1992, p. 685. La gente de la Edad Moderna vivía cara a cara, «frente a frente», por lo que la maledicencia y la calumnia podían causar heridas graves (Farge, 1989, p. 590).
292. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 834.
293. Maiza Ozcoidi, 1992, p. 694.
294. Pitt-Rivers, 1968, pp. 23-24.
295. Ibíd., p. 24.
296. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, p. 266.
297. Farge, 1989, p. 589.
298. Courtin, *Tratado del pundonor*, citado por Farge, 1989, p. 589.
299. Segura Urra, 2005, p. 150 y Maiza Ozcoidi, 1992, p. 685.
300. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 836.
301. Sánchez González, 2006, p. 87.
302. Más adelante, en el siglo xviii, Maiza (1992, p. 689) detecta una tendencia de los agraviados a confiar en el amparo de la comunidad y a delegar en las instituciones públicas para resolver estas afrentas. Parece que la teoría del disciplinamiento social se vuelve a corroborar.
303. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 011738.
304. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 200782.
305. Sánchez González, 2006, p. 87.
306. Segura Urra (2005, p. 88) se refiere a los estudios citados por Mendoza Garrido.
307. Ibíd., pp. 168-169.
308. Farge, 1989, p. 591. Maiza (1992, p. 687) citando a Heller (1987, p. 30), «El particular se contrapone a "otros" que pertenecen a un mundo o mundos similares al suyo. La lucha cotidiana de los hombres está completamente impregnada de la lucha por sí mismos, que es al mismo tiempo una lucha contra otros», no se muestra del todo convencido con estas teorías ya que «no podemos calificar la sociedad navarra del siglo xviii como una sociedad estrictamente competitiva, en el sentido que la lucha por el honor no se establece como confrontación deliberada con la finalidad de obtener un realce del propio honor a costa de la pérdida del mismo por parte de otra persona».
309. Demanda de Dominga de Aniza.
310. Relación de averiguación de culpa. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 200455, fol. 2r-3r.
311. De ello dan fe los trabajos de Sánchez González, 2006, p. 89 y Segura Urra, 2005, pp. 168-174.
312. Testimonio de María de Picabea. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 075035, fol. 12r-v.
313. En su estudio del trabajo femenino en Bilbao, Val Valdivieso (1999, p. 1593) concluye que los molinos eran lugares eminentemente femeninos porque eran las mujeres quienes llevaban el grano al molino y lo recogían.

314. Lizarraga, 1650. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 031158, fol. 21r. Información sobre lo sucedido, marzo de 1643. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 123190, fol. 2r-v.
315. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 123190, fol. 4v-5r. Cuando he hablado sobre la vestimenta de la viuda he hecho alusión a la importancia que estas daban a su tocado. Por lo que se entiende que hacer referencia a la suciedad de su tocado era menospreciar a la viuda.
316. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 031158, fol. 21r. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 200455. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 119464, fol. 14v., fol. 5r.
317. Acusación de María Sanz, 1567, Azcona. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 211518, fol. 30r.
318. Testimonio de María de Iturbide. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 075035, fol. 4v-5r.
319. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 130768, fol. 26r.
320. Acusación de María Sanz, 1567, Azcona. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 211518, fol. 30r.
321. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 214286, fol. 9r.
322. En 1591 se trasladó la festividad de San Fermín al 7 de julio (Jimeno Jurío, 1974, p. 224).
323. Demanda de Juana de Olagüe. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 209720, fol. 10r-11r.
324.-Testimonios de María Martín de Irurzun y María de Arrarás. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 1r-v.
325. Maiza Ozcoidi, 1992, p. 686.
326. Articulado de Graciana. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 7v-8v.
327. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204838, fol. 1r-2v.
328. Maiza Ozcoidi, 1992, pp. 868-869.
329. Demanda de Dominga de Aniza, Puente la Reina, 1606. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 013066, fol. 1r-2r.
330. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 027719, fol. 1r-v.
331. Demanda de Joana de Olagüe, Pamplona, 1537. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 209720, fol. 10r-11r.
332. Maiza Ozcoidi, 1992, p. 688.
333. Sentencia de la Corte Mayor, 31 de octubre de 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 209720, fol. 62r.
334. En los procesos no siempre he encontrado la sentencia. Maiza (1992, n. 21) cree que cuando no la hay es porque un proceso de estas características, en el que había que presentar numerosos testigos, era costoso, así que la causa quedaba interrumpida por falta de recursos económicos del demandante o del demandado. Llegados a ese punto muchos optaban por resolver el asunto fuera de los tribunales.
335. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 133651, fol. 43r.
336. Información sobre lo sucedido. agn, Tribunales Reales. Procesos, nº 125398, fol. 8r-v.
337. Sentencia del alcalde ordinario de Larraga.
338. Acusación de Antonia de Navaz, Pamplona, 1606. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 133651, fol. 1r-v.
339. Sentencia de la Corte Mayor, 21 de noviembre de 1606. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 133651, fol. 43r-v.
340. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 18r.
341. Rechazo de la sentencia arbitral por parte de Graciana, 26 de mayo de 1534. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 19v.
342. Sentencia de la Corte Mayor, 3 de octubre de 1536, que obliga a las partes a cumplir la sentencia arbitraria y a pagar a Joanes las costas del proceso. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 20r-v.
343. Sentencia del Consejo Real, 20 de junio de 1537, confirmando la sentencia de la Corte. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008866, fol. 33r-v.
344. Segura Urra, 2005, p. 150.
345. Sánchez González, 2006.
346. «Atreviéndosele por ser viuda». agn, Tribunales Reales. Procesos nº 029791, fol. 1r-2r.
347. Hera Santos, 1991 y Tomás y Valiente, 1997.
348. Maiza Ozcoidi, 1992, p. 868-869 y Sánchez Aguirreolea, 2004, pp. 181-200.
349. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 836.
350. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 030037, fol. 1r-2v.
351. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 211518, fol. 1r-v.
352. Acusación del Fiscal e Isabel de Asiain, Corella, 1644. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 031027, fol. 1r-2v.
353. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 031027, fol. 1r.
354. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 031027, fol. 2v.
355. En Navarra estas cuestiones no tienen valor en las localidades en las que la hidalguía es universal. En estas ocasiones la jerarquía de honores se establece por otros factores, como el económico (Maiza Ozcoidi, 1992, p. 693).
356. Pitt-Rivers, 1968, p. 24.
357. Maiza (1992, pp. 691-692) habla de la gama de factores que ayudan a establecer desigualdades honoríficas entre los miembros de una misma comunidad. «Tanto la palabra como las acciones son significativas en el código del honor, porque unas y otras son expresiones de una actitud que pretende, concede o niega el honor» (Pitt-Rivers, 1968, p. 27).
358. Orduna Portús, 2007, p. 246-252.
359. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 015310, fol.1r-v.
360. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 015310, fol. 15r-16r.
361. Proceso de 1562. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 015310, fol. 34r-37v.
362. Sentencia del Consejo Real. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014310, fol. 38r.
363. Orduna Portús, 2007, p. 247.
364. Sentencia del Consejo Real, 24 de octubre de 1598. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 071960, fol. 161r-v.

Capítulo III. La viuda como madre

«Porque allende que la dicha mi parte (doña Catalina de Puellas), por ser madre de los dichos pupilos, es legítima administradora de sus personas y bienes por el testamento de su dicho marido y su suegro Joan de Eguaras, está creada y nombrada por tutora de los dichos sus hijos juntamente con los dichos demandantes y, así, conforme a derecho, donde hay muchos tutores la crianza de los menores y la administración de sus bienes se debe encomendar al tutor que más allegado sea en deudo a los menores y más lo quiera y, pues la dicha doña Catalina es madre de los dichos pupilos, claro está que no se le deben quitar los dichos menores de su poder, en especial por la sospecha que hay de derecho contra los tíos y parientes más cercanos que pretenden tener derecho a la sucesión en defecto de los pupilos por vía de mayorazgo, como en este caso dicen lo hay, y por esto podrían ser maltratados, de la cual sospecha está muy libre la dicha su madre porque el amor maternal es mucho mayor que nengún otro y con más cuidado la dicha mi parte procurará de bien criar a sus hijos y tendrá cuenta con su hacienda»365.

En este pleito en el que se discutía la tutela de los menores Francisco y Joan de Eguaras, las palabras de su madre resultan muy elocuentes. Estos pequeños estaban llamados a suceder a sus abuelos paternos en el mayorazgo y bienes de la familia, así que los intereses económicos que los rodeaban eran cuantiosos. En su lecho de muerte, su padre, Miguel de Eguaras, había nombrado a sus hermanos y a su esposa tutores de los menores. Catalina solicitaba que se le entregase la administración de los bienes de sus pequeños y para ello presentaba un argumento de peso: el amor materno. Si algo malo les ocurría a Francisco y Joan, sus tíos serían los principales beneficiados, pues heredarían sus bienes. La madre estaba muy libre de aquella sospecha porque «el amor maternal es mucho mayor que ningún otro». Era natural, puro y, desde luego, no interesado.

Como se ha explicado en la introducción de este libro, en un momento de crisis demográfica como la que se vivió en toda Europa a comienzos de la Edad Moderna, el adoctrinamiento de las mujeres en el rol materno resultó vital para el nuevo orden político y económico366. No es de extrañar pues que en ese afán por animar a las mujeres a ser madres se construyesen una serie de ideales de feminidad basados en la maternidad: la «naturalidad» del amor materno fue uno de ellos. Pero no el único. Así, aquella imagen de *mater et virgo*, es decir, la viuda asociada al rol de buena madre, fue especialmente valorada en el Antiguo Régimen.

1. Consideraciones sobre el rol materno durante la Edad Moderna

Sin olvidar que las expresiones de las emociones, las cualidades de los roles, como la maternidad, son también construcciones sociales y asociadas a las características propias de una época histórica, ¿podríamos comparar el amor que sentía Catalina de Puellas por sus dos hijos con el concepto de amor materno que tenemos en la actualidad? En torno a esta cuestión, la obra de Philippe Ariès *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* publicada en 1960[367] dio origen a una corriente que daba una respuesta negativa a esta pregunta: la idea del «individualismo afectivo» adquirió gran peso entre los historiadores que se acercaron al estudio de la maternidad y la infancia[368].

Entre otros, Lawrence Stone condenó a las madres y padres de principios de la Edad Moderna como progenitores carentes de amor. Según Stone, las niñas y niños eran tratados brutalmente, incluso asesinados, lo que mostraba una negligencia cruel por parte de los padres y madres. Según estas teorías, solo en el siglo xviii las mujeres de la aristocracia estaban más interesadas en ser madres que en ser esposas[369]. Por su parte, Philippe Ariès defendió la idea de que antes del siglo xviii –bautizado por el autor como «el Siglo del Niño»– los padres tendían a sentir cierta indiferencia hacia sus hijos e hijas, por una suerte de estoica resignación ante la frecuencia de la muerte y debido al pesimismo imperante en torno a la posibilidad de sobrevivir. Así, solo durante la primera Edad Moderna la infancia se reconocía como una etapa independiente del ciclo de la vida[370].

A esta idea se unió la aportación de Elizabeth Badinter, para quien el amor materno había sido una invención de las sociedades capitalistas. Badinter se apoyaba en el amplio número de nodrizas contratadas por los ricos para criar a sus hijos e hijas y en las estadísticas sobre niñas y niños abandonados para afirmar que en la primera Edad Moderna la implicación emotiva hacia la prole era prácticamente inexistente[371]. ¿Era el instinto materno inherente a todas las mujeres o era producto de un periodo histórico particular?[372] Es decir, según esta corriente, durante los siglos xvi y xvii los sentimientos que debían reinar entre los padres y las madres eran los de desapego y resignación.

Por lo tanto, siguiendo esta línea de pensamiento, el siglo xviii supuso una revolución en este sentido, pues trajo consigo un nuevo sentimiento hacia la infancia, un cambio de actitud hacia la niñez, fruto de una auténtica mutación cultural. En la línea de Ariès, Gélis considera que dicha sensibilidad habría surgido primero en la ciudad, ya que el amor hacia la infancia nació en las «familias modernas» propias de las urbes compuestas solo por padre, madre e hijos e hijas: «La reducción a la familia nuclear implica el acondicionamiento de un espacio doméstico más íntimo». Es decir, la afirmación de «nuestro» sentimiento de la infancia en el siglo xviii es interpretada por estos autores como muestra del profundo cambio de las creencias y de las estructuras mentales sin precedentes hasta entonces en Occidente. La familia nuclear sustituyó a una concepción de la vida centrada en la estirpe y la comunidad. Según Gélis, en un clima de creciente individualismo, el modelo rural fue reemplazado por el urbano y nació «el deseo de tener hijos no ya para garantizar la permanencia del ciclo, sino simplemente para darles cariño y recibirlo de ellos»[373].

Así pues, según el «individualismo afectivo», las palabras de cariño de Catalina de Puellas, aquella viuda de mediados del siglo xvi, no representaban exactamente lo que tras el siglo xviii entenderemos por amor materno. Resulta difícil de creer, pues, como veremos, las afirmaciones de esta madre no son las únicas expresiones de cariño, afecto y amor de una madre hacia sus pequeños que se pueden encontrar en el Archivo General de Navarra en los dos primeros siglos de la Era Moderna. Escépticos con esta teoría[374] se muestran Ralph Houlbrooke y Keith Wrightson, quienes, al acercarse a las familias inglesas de la primera Edad Moderna, reflejaron también una imagen más feliz de las relaciones paterno-filiales de

este periodo375.

Pero fue Linda Pollock, en su *Forgotten Children*, a principios de los 80, quien cuestionó desde la raíz las tesis de Ariès, Shorter o Stone. En el último punto de su obra, la autora recorre las teorías de dichos autores: tales como que no existía un verdadero concepto de la infancia antes del siglo xvii, pues los niños y niñas se situaban en lo más bajo de la escala social y no eran apenas tenidos en cuenta; o que existía una relación paterno-filial formal en la que los progenitores eran distantes y los vástagos, infravalorados. Siguiendo este hilo argumental, la idea de la infancia habría aparecido a finales del Seiscientos gracias al nuevo interés por la educación, el ascenso de un incipiente capitalismo, la emergencia de una especie de espíritu benevolente hacia la infancia y la creciente madurez de padres y madres. Pollock considera que estas teorías no están lo suficientemente contrastadas como para lanzar una idea tan dramática de la situación. Para ello cita numerosas obras que han ofrecido datos que las contradicen. Pero, además, expone una cuestión que resulta muy estimulante: la historiografía anterior concluyó que el hecho de que aquellas sociedades no tuvieran el mismo concepto que hoy tenemos en Occidente de la infancia suponía directamente que este concepto no existía. A lo que la autora responde con una pregunta, ¿por qué deberían tratar a la infancia de la misma forma que nosotros en la primera Edad Moderna? O, dicho de otro modo, aunque las niñas y niños fueran tratados de forma diferente en el pasado, ello no quiere decir que no fueran tratados como niños y niñas376.

Olwen Hufton también se plantea estas cuestiones. Los consejos religiosos –obsesionados con la idea del pecado– y de los médicos –que criticaban las manifestaciones sofocantes del «amor materno»–, tanto en las sociedades protestantes como en las católicas, no siempre reflejaban situaciones reales. Hufton considera lógico que nacieran hijos e hijas no deseados, como sucede también hoy, pero memorias y autobiografías, cartas y recuerdos –como los retratos infantiles–, demuestran a la autora que los pequeños eran deseados, tenidos en cuenta y eran objeto de cuidados. Según Hufton, lo que para quien observa externamente puede parecer indiferencia, era tal vez el mejor modo de afrontar una situación particular en función de la época y de los imperativos socioeconómicos de las diversas clases377.

Esta es también la opinión de Mª Victoria López-Cordón, que concluye que efectivamente en el siglo xviii se dio una «moda» de los sentimientos que llevó a aceptar socialmente las «blanduras» y las expresiones de ternura. Según la autora, resulta plausible que «una elemental economía afectiva obligase a no implicarse demasiado en unas vidas de extrema fragilidad, aunque las duras críticas que vierten los moralistas contra los «afectos desmedidos» o la excesiva tolerancia de las madres, pueden considerarse también una prueba de que resultaban habituales». La autora añade que los sentimientos siempre han tenido un componente cultural a tener en cuenta378. A este componente cultural se refiere D'Amelia, pues sostiene que en la manera de ser madre (como en la de ser padre), no hay nada inmutable o universal: cambian los riesgos que la reproducción conlleva y cambia el tipo de cuidados maternos considerados necesarios. Incluso, la historiadora llega a plantear que el grado de identificación de las mujeres con la maternidad puede ser mutable379.

Lo cierto es que los tratadistas del siglo xvi y xvii condenaron las muestras excesivas de afecto por parte de las madres de su época380, lo que ha podido arrojar la idea de que, en consecuencia, las madres no eran cariñosas con sus hijas e hijos. Veamos si esto es cierto o si, como apuntan Hufton o López-Cordón, es indicativo de que las madres efectivamente se mostraban tiernas con sus vástagos. ¿Cuáles eran las pautas marcadas por los tratadistas? ¿Qué se entendía por una «buena madre» en los siglos xvi y xvii? ¿Seguían las madres las

pautas marcadas? ¿Cambiaba en algo este ideal en el momento en que la madre enviudaba?

2. El adoctrinamiento de la buena madre

2.1. El papel de la madre como educadora y transmisora de virtudes

«¡Oh, madres, si supiésedes cuánto va en vosotras a que vuestros hijos sean buenos o malos! […] que la discreta mujer no debe procurar a su hijo antes placeres que virtudes, no antes riquezas que saber y doctrina y buen renombre; finalmente, no desearle vida infame y deshonrada, antes que honesta y honrada»381.

Las palabras de Vives nos hablan del peso que la sociedad patriarcal depositaba sobre las mujeres; su labor no solo era reproductiva, consistía también en transmitir a las nuevas generaciones los valores que permitirían perpetuar el nuevo orden social382. Autoras como Giulia Calvi hablan de la «feminización» de la cultura familiar en la cual la madre aparecería como el agente decisivo de una transmisión del patrimonio cultural383.

Si la madre era esencial para la transmisión de los valores de aquella sociedad patriarcal, resulta lógica la preocupación que suscitó entre los moralistas de la primera Edad Moderna el ejercicio de la maternidad. Autores como Vives o Guevara en la monarquía hispánica, Leonardo Bruni en Italia, Montaigne en Francia, entre otros384, dedicaron textos enteros al adoctrinamiento materno; desde el mismo momento de la concepción, la gestación, los cuidados y la educación de los vástagos, todo, cada decisión y acción de las madres, se fiscalizó.

Por otro lado, ante la crisis demográfica que vivía la sociedad europea de aquellos siglos, el adoctrinamiento en el rol de madre fue fundamental para la supervivencia del nuevo Estado moderno y del incipiente sistema capitalista. Así pues, la responsabilidad vertida sobre las mujeres en todo lo referente a la procreación fue evidente y llega hasta nuestros días. Si una pareja no podía concebir, la culpa provenía de la mujer, si perdía a la criatura durante la gestación era porque no había sido lo suficientemente responsable, no había reposado lo requerido o no había seguido las recomendaciones médicas. Ni qué decir tiene que aquella sociedad persiguió y condenó con todo el peso de la ley y del rechazo social a quienes intentaron abortar o evitar embarazos. En definitiva, la presión y el adoctrinamiento femenino en todo lo referente a la maternidad fue una cuestión central de los siglos xvi y xvii.

2. 2. Buena viuda, buena madre

Pero ¿qué ocurría con aquellas madres que enviudaban? ¿Seguían en pie los mismos preceptos morales? Lo cierto es que, en parte, la viudedad suponía una ventaja a la hora de ejercer la maternidad, pues se ponía fin a la contradicción a la que se enfretaban muchas mujeres en su doble papel de esposa y madre385. Por lo general, los tratadistas europeos anteponían el rol del primero al segundo386.

Esta priorización suscitaba diferentes posturas: en primer lugar, muchos moralistas alentaban a las madres de las clases altas a entregar a sus hijos e hijas a nodrizas para cumplir así con las obligaciones conyugales387; mientras que otros teólogos recomendaban espaciar la procreación para proteger sus vidas y dedicar el tiempo necesario a sus bebés388. En las clases bajas tal conflicto no existía, lo primordial era economizar recursos y enviar a

las criaturas con nodrizas suponía un gasto inasumible. Es por ello que, en estos casos, el rol materno prevaleció sobre el conyugal.

Este duro conflicto se rompía con la viudedad, es más, su imagen de *mater et virgo* revalorizaba su posición en la sociedad389. La sublimación de la mujer a través de la imagen de la Virgen no es exclusiva de esta época390. A la beatísima madre de Cristo se le habían dedicado iglesias cistercienses desde el siglo xi. Desde entonces se intensificó un culto y una iconografía particularmente volcada en los aspectos maternales de la imagen de María. Esta madre no solo tenía la tarea de nutrir a los hijos sino también de educarlos: innumerables imágenes mostraban a la Virgen en el acto de enseñar a leer a su hijo o a Santa Ana haciendo lo propio con la pequeña María.

Es decir, la madre viuda partía de una posición aventajada respecto a la madre casada: al no tener que ejercer su rol conyugal, podía volcarse en su papel materno; y si a esto unía la práctica de la castidad, se acercaba a la imagen mariana tan respetada por la comunidad. Pero también contaba con desventajas. Al fin y al cabo, como decía el padre Astete, sin la figura del padre ahora su labor se multiplicaba: «quédales a ellas todo el cuidado, y así han de ser padre y madre para sus hijos y señor para sus criados»391.

En primer lugar, una viuda sola debía sacar adelante a sus hijos sin los ingresos que el marido aportaba. Además, las viudas debían tomar decisiones que antaño habían correspondido a sus esposos. Todo ello preocupaba a Guevara:

«Si por caso a las tristes viudas les quedan hijos, allí digo yo que les quedan los trabajos doblados, ca, si los tales son pequeños, pasan mucho peligro en criarlos, por manera que todas las horas y momentos viven las madres con sobresaltos de solo pensar en la vida y salud de sus niños. Si por caso los hijos que les quedan son grandes, no por cierto los trabajos que con ellos les quedan son pequeños, en que por la mayor parte salen o soberbios, o desobedientes, o maliciosos, o perezosos, o adúlteros, o golosos, o blasfemos, o tahúres, o revoltosos, o mentirosos, o locos, o bobos, o resabidos, o enfermizos; por manera que la vida de las tristes madres es llorar la muerte de los padres y remediar los desatinos de los hijos».

Pero si difícil era su papel como madre de varones, no lo era menos cuando se trataba de sus hijas:

«porque, si la hija es aguda, piensa que se le ha de perder; si es simple, piensa que se la han de engañar; si es fermosa, harto tiene que la guardar; si es fea, no la puede casar; si es bien acondicionada, no la querría de sí apartar; si es mal acondicionada, no la puede sufrir; si es recogida, no tiene con qué la remediar; si es disoluta, no la osa castigar; finalmente si la saca fuera, teme que se la infamen; si la deja en casa, ha miedo que se la hurten. ¿Qué hará la triste viuda viéndose cargada de hijas y rodeada de hijos, los cuales son ya de tal edad, que es tiempo de remediarlos y no tiene aún para mantenerlos?»392.

Pero, aunque la viuda mereciese la compasión de estos tratadistas, su soledad no las eximía de las obligaciones respecto a la educación de sus hijos: su sentido de la responsabilidad les exigía mostrarse firmes y disciplinadas. De otra forma su tendencia blanda y amorosa les perjudicaría, sobre todo cuando eran varones.

En este sentido, decía Vives, era casi refrán común que cuando se veía a un niño desobediente se le llamaba «criado de viuda», por culpa del «mucho regalo con que los crían, o el poco saberlos criar». Al fin y al cabo, según los hombres doctos, una viuda no podía ofrecer a un varón los modelos de comportamiento que un padre ofrecía a sus hijos. Por eso, los tratadistas como Vives aconsejaban a la madre viuda que buscase algún «hombre grave o maestro de buenas letras y honesta vida» que educase al muchacho y que ella solo lo viese «de tarde en tarde», evitando mostrarse demasiado cariñosa ni mimosa393.

A tenor del argumento presentado por el secretario Sebastián de Olóndriz, tutor de Juan de Egüés, se podría pensar que el tutor había leído la obra de Vives. Las palabras de Sebastián resumen la teoría en torno a la relación madre e hijo que se ha descrito en este capítulo:

«Juan de Úcar, procurador del secretario Olóndriz, tutor de don Juan de Egüés, menor, dice que el dicho menor ha estado y está en poder de Antonia de Ezcutari, su madre, y se le están señalados de alimentos 50 ducados con los cuales se le ha ido y va acudiendo a la dicha Antonia de Ezcutari. Y cuando a la dicha Antonia se le señalaron los dichos alimentos por la dicha razón fue porque al tiempo el menor era de muy poca edad y le daba pecho, pero después acá casó la dicha Antonia de Ezcutari, aunque después ha enviudado y el menor es ya de edad de cosa de 10 a 11 años y conviene sea educado con persona que cuide mucho de ello, como hijo de persona de calidad que lo era el dicho don Juan de Egüés, su padre, como es notorio, y con 50 ducados que se le dan se puede acudir a todo estando en casa de un sacerdote honrado y con la dicha Antonia de Ezcutari, su madre, no se puede criar ni cría bien, y sin embargo no lo quiere entregar»394.

Por lo tanto, según la opinión general, esta era la forma en la que una mujer en su viudedad podía llegar a ser una «buena madre». Su constancia y rigor podrían hacer de ella un sucedáneo aceptable del padre. En este sentido, algunos autores reconocían que la historia podía dar fe de ilustres viudas que habían sabido criar adecuadamente a sus hijos: como la madre de Cayo y Tiberio Graco. Pero para seguir la estela de tan venerable ejemplo, la viuda debía poner especial cuidado en prestar atención a la conducta de sus hijos: «sepa qué hacen, qué dicen, con quién huelgan de conversar, en qué se deleitan, qué ejercicio es el suyo; y bien informada del todo la madre, no alargue de hoy a mañana los remedios»395. Así, la madre se convertía en un instrumento del adoctrinamiento social.

La disciplina y el rigor no eran las únicas pautas a seguir. López-Cordón da fe de los testamentos en los que los padres dejaban recomendaciones a sus viudas para que educasen a sus hijos de una forma específica, o en los que encomendaban a sus esposas el cuidado de la doctrina católica de sus herederos396. Pero, básicamente, la buena viuda –que lo era por ser buena madre– era aquella que se entregaba a la educación de sus hijos y rechazaba cualquier otro rol. Es decir, aquella que ante la posibilidad de contraer un nuevo matrimonio refutaba esta opción para seguir junto a sus retoños.

Una imagen que ha sido estudiada por Klapisch-Zuber y Giulia Calvi. Las memorias familiares italianas trataban el modelo de la buena madre en términos de una mujer que cultivaba las virtudes masculinas de fidelidad al linaje. Es decir, una viuda era una «buena madre» mientras fuese una «mala hija»: debía rechazar las estrategias matrimoniales de su familia de origen y permanecer en la adquirida397.

Para el imaginario colecitvo, a través del alma de su esposo y de su hijo, en ella habitaban también virtudes masculinas que hacían que su amor fuera a su vez espiritual. Es decir, aquello que, según los tratadistas de los siglos xvi y xvii, hacía del amor materno moralmente inferior al paterno podía ser superado en el caso de la viudedad: porque las viudas podían reemplazar dignamente al padre si adoptaban sus virtudes. De hecho, recordemos que tratadistas ingleses como William Page proponían un modelo de mujer masculina, o provista de virtudes masculinas, una mujer que sin un marido a su lado rechazase las segundas nupcias para ser el cabeza de familia, honrando la memoria de su esposo y educando a sus hijos398.

3. La viuda como tutora

Explican Sandra Cavallo y Lyndan Warner, en la introducción de su obra dedicada al estudio de la viudedad, que en la Europa del Seiscientos y Setecientos era cada vez más común que la viuda fuera nombrada tutora de sus hijas e hijos399. Al discernir la tutela de un menor, muchos tribunales tuvieron en cuenta las consecuencias patrimoniales. En este sentido, puesto que, en general, las madres no podían acceder a la sucesión de los bienes de sus pequeños, las sentencias solían ser favorables a ellas. Pero estas decisiones también tenían en cuenta cuestiones de índole moral: el amor incondicional de las madres fue a menudo un argumento de peso para favorecer a estas en el ejercicio de la tutela frente a cuñados o suegros. Por otro lado, el nombramiento de las esposas como tutoras en los testamentos de sus maridos se enmarcaba a menudo en la estrategia del padre por mantener la dote de la madre dentro de su linaje, incentivándola con una serie de ventajas para que permaneciese junto a sus retoños. Las madres podían aceptar este cargo o, si la administración de los bienes conllevaba más dificultades que beneficios, podían optar por rechazar dicho nombramiento para contraer segundas nupcias. Al fin y al cabo, la mayoría de los cuerpos jurídicos europeos condenaban con la pérdida de la tutela a aquellas viudas que decidiesen buscar un nuevo marido400.

3.1. El debate del carácter de la tutela materna

Parece que la tendencia de maridos –a través de sus últimas voluntades– y tribunales –en sus sentencias– de discernir la tutela de los pupilos a favor de las viudas se extendió a toda Europa durante la Edad Moderna: en la península itálica el 75% de las tutelas legítimas de esta época se entregaban a las madres401; en Extremadura, las designaciones testamentarias de tutor se decantaban por la madre en un 77,8% en el siglo xvi y en un 69% en el xvii402.

En Navarra, los tribunales de la primera Edad Moderna también se mostraron a favor de entregar la tutela a aquellas madres que cumplían con los requisitos de la ley. De los 26 procesos en los que una parte reclamaba la tutela de los pupilos, en la mitad la Justicia falló a favor de las madres –en dos de ellos, incluso, existiendo segundas nupcias. Solo en ocho procesos la Corte se mostró contraria a la madre, y ello debido a que en seis casos la viuda había vuelto a casarse y a que en los dos restantes había sido descartada por cuestiones morales (en uno había sido acusada de la muerte del padre). Es decir, si tomamos solo los casos en los que las viudas reunían las condiciones exigidas por la ley para ser tutoras, en el 100% de los procesos la Corte Mayor o el Consejo Real de Navarra prefirió a las madres frente a otros candidatos.

Pero, pese a esta tendencia favorable hacia las viudas, lo cierto es que no todos consideraban que la tutela de la madre tuviese un carácter legítimo: mientras que en las áreas de derecho consuetudinario era normal que la viuda fuese considerada tutora natural hasta que su prole alcanzase la mayoría de edad, permitiéndole vivir en la casa conyugal, en Italia la legitimidad de la tutela materna se cuestionaba403.

Como con otras cuestiones a lo lago de la historia, el significado que se ha otorgado al lazo entre la mujer y sus criaturas ha variado. Una visión esencialista nos diría que este lazo es natural, animal si se quiere. Otra aproximación, por el contrario, pondría el énfasis en la

construcción social de la maternidad y, por lo tanto, de la manera de ejercerla. Para D'Amelia, si el plano de la formalización, jurídica o consuetudinaria, representa un indicio significativo de las preocupaciones de la sociedad, la inexistencia de un corpus normativo relativo a este lazo no hace más que confirmar la diversidad de sentido y valor atribuido a esta unión en las sociedades de los siglos xvi y xvii[404]. Pero, dicho esto, añade que, evidentemente, las familias y la sociedad funcionaron con una serie de reglas y límites en torno a esta relación. Para la autora, son dos afirmaciones aparentemente contradictorias que se explican a través de dos principios: el lazo madre-hijo pertenecía al ámbito de la ley natural y de Dios y como tal estaba apartado de la función específica del poder soberano que se identificaba con la ley civil; por otro lado, la solución jurídica dada por los romanos a la filiación presuponía la inexistencia de lazos de filiación entre los hijos y la madre. Así pues, para D'Amelia, el vacío jurídico normativo medieval y moderno en torno a este aspecto fue fruto de la teoría romana de la patria potestad llevada al extremo. Por lo tanto, por un lado existía una visión que renunciaba a codificar el lazo ya que negaba su existencia, por el otro una tradición religiosa que por siglos produjo el concepto de un lazo ideal[405]. Es decir, la relación entre madre e hijo se regía por dos derechos de niveles diferentes y en uno cobraba mayor importancia.

De este modo, la madre era el tutor legítimo en algunos cuerpos jurídicos, mientras que en otros se trataba de una cuestión excepcional. El concepto de excepcionalidad había nacido en el Derecho posclásico romano, que autorizaba a la madre y a la abuela de los menores a ejercer la tutela[406] y era el resultado de una evolución que nacía con la intervención de la madre junto al padre o el tutor en el cuidado de los hijos en el Derecho clásico[407]. Posteriormente, en el derecho visigodo, el *Liber Iudiciorum* dispuso que, muerto el padre, la madre podía ser tutora de sus hijos huérfanos[408]. Avanzando en el tiempo, parece que los Fueros municipales no otorgaron el carácter de excepcionalidad a la tutela materna puesto que no apartaban a las mujeres de este cargo por razón de su sexo. Finalmente, en las *Partidas* –claramente influidas por el derecho romano justinianeo– sí se dio el carácter de singularidad, pues el tutor debía ser varón salvo si se trataba de la madre o la abuela del menor[409].

Así, a pesar de las distintas consideraciones a lo largo de la historia, en líneas generales no se negó el carácter natural de la tutela materna. Era natural que la madre fuera nombrada tutora de sus hijos, pues su lazo iba más allá de las normas terrenales, se trataba de una unión divina, algo incuestionable.

Como he señalado, durante la Edad Moderna los tribunales fallaron con mayor frecuencia a favor de las madres. Es decir, si durante estos siglos la Justicia se mostró cada vez más favorable a las madres, ¿podría ser que el nivel moral cobró mayor importancia frente al civil?[410] Lo cierto es que existían una serie de factores que podían hacer decantar la balanza a favor de las viudas. ¿Cuáles?

3.2. La idoneidad de la viuda como tutora

En primer lugar, destacaría la confianza que generaba la figura de la madre ya que, a menudo, quedaba exenta de ciertas sospechas sobre la honestidad de sus intenciones que la revalorizaban como tutora de sus hijos. Ya en época romana se tenía poca fe en la honestidad de los tutores. Por ello, el *Código Teodosiano* les ordenaba actuar en interés de sus pupilos y procurar que su patrimonio creciera o, al menos, que no disminuyera, si no

querían ser acusados de robo411. Con el transcurrir de los siglos, este concepto se extendió a otros cuerpos jurídicos. Por ejemplo, los fueros aragoneses establecían que «cuando un juez señala tutores o curadores, esos tutores deben jurar que administrarán bien y legalmente, según sus posibilidades, los bienes del pupilo y que lo mantendrán y tendrán consigo y deben presentar personas garantes de que los bienes del pupilo estarán a salvo»412.

En Aragón, era tradición escoger al tutor en función de dónde provinieran los bienes a heredar por el pupilo413. Aunque, como he señalado, en otras legislaciones se recurría exclusivamente a la familia del padre a la hora de escoger el tutor. En cualquier caso, es aquí donde surgía el problema, pues ocurría que, a menudo, aquellos que habían sido nombrados tutores eran los mismos que sucederían a los menores en caso de que estos murieran. La siguiente ley decretada por Pedro ii de Aragón de mediados del siglo xiv muestra que la avaricia podía llevar a algunos a cometer delitos atroces:

«Con frecuencia se lleva a la real audiencia que algunos, movidos por la codicia o por voluntad diabólica, procuran por sí mismos o por otros la muerte de aquellos a quienes pueden suceder en sus bienes inmuebles y sus otros bienes. Por ello, Nos, el citado Rey, de voluntad de toda la Corte ordenamos y establecemos también que, si alguien mata de forma indigna e injusta a otra persona de la que, por Fuero, dicho asesino u homicida o los suyos deba o pueda suceder *ab intestato* en los bienes de dicho asesinado, en modo alguno dicho asesino ni los suyos suceda ni pueda suceder en dichos bienes ni en parte alguna de ellos. […] excluidos estos, esos bienes pertenezcan y correspondan a los demás consanguíneos más próximos a dicho asesinado de la parte de la que proceden dichos bienes»414.

Era en este contexto donde resaltaba la idoneidad de la madre como tutora, pues se le consideraba el individuo más desinteresado415. Se trataba de lo que Giulia Calvi ha descrito como «sin sospecha de sucesión». Lo cual se traducía en la predilección por la madre ante los parientes de su difunto esposo416. En el Londres estudiado por Hanawalt, esta premisa se llevó hasta sus últimas consecuencias: según la ley municipal, la tutela de los menores no debía permanecer en manos de un pariente que pudiera heredar y, por ello, los herederos por línea paterna fueron privados del control de los pupilos en favor de la madre417.

Es decir, cuando no existía un tutor testamentario y la decisión quedaba en manos de un tribunal o un órgano designado específicamente para resolver estos casos, como el Magistrato dei Pupilli en Florencia, las cortes tenían muy en cuenta la cuestión de la sucesión. Esta máxima queda perfectamente reflejada en el caso navarro. En el Archivo General de Navarra existen 231 procesos en los que las viudas eran demandadas o demandantes por cuestiones en torno a la tutela de sus hijos. De estos, casi el 40% eran pleitos entre la madre y la familia del difunto para decidir quién desempeñaría el cargo418. Eran principalmente los hermanos de los esposos (74%) los que se oponían a la tutela de la madre o los que eran denunciados por esta por un mal uso de su papel como tutores. Mientras que un cuarto de los pleitos se daba entre la viuda y sus suegros.

En estos procesos la lucha de ambas ramas cobra especial importancia: los hermanos y padres del finado procuraban hacerse con el control de la tutela de los menores para mantener dentro del eje familiar los bienes de su hermano e hijo; por otro lado, la madre reclamaba para sí dicho control defendiendo su derecho legítimo y natural. Uno de los argumentos preferidos por las madres para basar este derecho era, precisamente, el de «peligro de sucesión». Graciana de Olcoz describía la poca confianza que le inspiraban sus cuñados, nombrados por su difunto esposo tutores de su hijo León de Huarte:

«porque también los dichos cabezaleros y tutores están llamados a la herencia del dicho

menor en caso que el dicho menor moriere sin venir a perfecta edad, y porque son partes parciales e interesados en este negocio no es justo que se haga la confianza del dicho menor en los dichos tutores porque los tiene por sospechosos»419.

¿Cuál era la actitud de los tribunales ante estas «sospechas»? Como he descrito en el punto anterior, si la madre se mantenía viuda –uno de los requisitos para ejercer la tutela materna– los tribunales fallaban a su favor porque la madre les suscitaba mayor confianza.

Otra de las razones que hacían que la balanza se decantara a favor de las viudas era el deseo de los padres por mantener la unidad familiar. Algo que se reflejaba en la frecuencia con la que los testamentarios ofrecían algún tipo de incentivo a sus esposas para que estas permanecieran en el hogar conyugal cuidando de sus pequeños: en Inglaterra, el marido nombraba a su esposa fiduciaria de sus bienes y le otorgaba la *dower* para que pudiera hacerse cargo de los gastos de los menores420; mientras que en Florencia, Venecia y otros lugares los maridos, motivados por la convicción de que lo mejor para sus hijos era que su propia madre los cuidase, añadían a los derechos estatutarios de las mujeres la residencia perpetua en la casa del esposo, además de otras ventajas materiales.

Autores como Lacruz Berdejo han apuntado que el objetivo de la viudedad foral navarra era mantener la unidad familiar, pues otorgaba a la viuda el derecho de usufructuar los bienes de su esposo y vivir con sus hijos en la casa conyugal siempre y cuando no optase por contraer segundas nupcias –decisión que habría roto dicha unidad421. Sin salir del territorio de la Monarquía hispánica, en Castilla, al morir el marido, si los hijos eran pequeños, la madre podía ser su tutora usufructuando los bienes de su esposo y, tras pasar algunos años dedicados al cuidado de los mismos, realizar la partición de bienes con ellos para casarse nuevamente422. Mientras que la viuda valenciana tenía el derecho de *optatio*, es decir, podía elegir entre vivir con los hijos y con el usufructo de todos los bienes del marido premuerto mientras los hijos fueran menores de edad, o vivir independientemente con una cuota423.

Pero la decisión de nombrar a la madre como tutora de sus pequeños también se basaba en la creencia de que el amor materno, que por definición era desinteresado, la convertía en la candidata idónea. Autores del siglo xvi italianos como Azzone reconocían el oficio de la tutela materna y otros, como Odofredo, consideraban que la tutela de los hijos podía confiarse a la madre o a la abuela porque tenían un sentimiento de amor que las liberaba de cualquier sospecha424. Al fin y al cabo, el patriarcado se ha valido del amor para convencer a las mujeres de que el vínculo con sus criaturas está por encima del dolor, del sufrimiento o de su propio bienestar. Ha sido, seguramente junto con el miedo, el arma más poderosa de adoctrinamiento.

La lógica del amor fue el argumento principal que Graciana de Olcoz empleó ante la Corte en 1565. Los hermanos de su primer marido eran los tutores testamentarios y, puesto que ella había contraído segundas nupcias, exigían a la viuda que les entregase a su sobrino. Ella, desesperada, exclamaba:

«León (su hijo) es de edad de dos años y medio, al cual lo ha destetado de pocos días, […] por el peligro que el menor podría tener en quitársele a la dicha mi parte por ser él tan pequeño y no haber aún dos meses que le ha quitado su pecho y no saber él ni no estar con otro si no con ella […]. Y si al dicho menor lo apartasen de la dicha su madre con el cariño que tiene de ella, podrá enfermar y peligrarse y de enojo morir por causa y culpa de los dichos tutores, cuanto más que nadie tendrá la cuenta que la suplicante tiene de criar, alimentar y dotrinar al dicho su hijo. Y así lo ha hecho hasta ahora después que feneció el dicho maese Martín, su primer marido»425.

María de Freiso ni siquiera planteó en su primer alegato la cuestión del amor materno.

Según su procurador, el hecho de que ella fuese la madre bastaba. Por eso en 1670 reclamó a su suegra la tutela de su hijo «solo con ser como es madre del dicho menor sin que pueda en esto oponérsele la contraria»426.

María era la madre del pequeño y contra esto la abuela nada podía alegar. Puede que este argumento no bastase ante un tribunal, lo veremos, pero este discurso demuestra que esta madre era consciente de su derecho natural sobre su hijo. Pese a que en un principio este fue el único argumento presentado por la viuda, avanzado el proceso, y ante los reiterados argumentos presentados por la abuela paterna –entre otros que la madre estaba llamada a la sucesión de su hijo–, María, junto a su madre, tuvo que ampliar su justificación y puso sobre la balanza, además del lazo madre e hijo, la capacidad económica que posibilitaba una mejor educación del niño427. Así lo entendió también el Consejo Real, que mandó que el niño se entregase a su madre428.

También en Pamplona, esta vez en 1581, otra viuda, Catalina de Aniz, presentaba como principal baza para probar la idoneidad de su candidatura para ejercer la tutela de su hijo Miguelico su amor por él. Pero no solo eso, su cuñado Pedro de Aoiz, que había sido designado por el primer marido de Catalina como tutor testamentario, era soltero y, según la viuda, no cumplía las condiciones para cuidar a un niño que aún no llega a «tres años y el dicho Pedro de Aoiz no es casado, está muy solo y es hombre muy ocupado en otros negocios y por consiguiente no tiene en su casa la comodidad que para el buen trato de tan tierna edad se requiere»429.

El afecto, pues, era un factor a tener en cuenta. Al menos en el caso de la tutela de Luisa de Ayanz lo fue. Su madre, Margarita de Aoiz, la había enviado cuando tenía 11 años a casa de su tío, Carlos de Ayanz, para que Catalina de Beaumont, esposa de Carlos, la educase en las buenas costumbres. Ahora que Catalina había fallecido, Margarita quería recuperar la custodia de su hija y Carlos se lo impedía. Su cuñado argumentaba que se había concertado un matrimonio para su sobrina y que este debía llevarse adelante. Llegados a este punto, la Corte quiso conocer el parecer de la propia pupila:

«Preguntada que diga si está casada y con quién, o si no lo está con quién es su voluntad de casarse, dijo que no está casada ni tiene al presente voluntad de casarse con nadie ni tiene dado a nadie palabra ni fe sobre ello, y dijo más, que la voluntad de esta deponente no es de volver a la casa y palacio de Guenduláin ni de vivir en el dicho palacio sino con la dicha Margarita de Aoiz, su madre y en compañía de ella y donde la dicha su madre viviere y que esta es su libre y determinada voluntad y que S. M. y los de su Real Consejo le den licencia»430.

La petición de aquella niña de 15 años fue atendida y el Consejo Real sentenció que se entregase «a la dicha doña Luisa de Ayanz a Margarita de Aoiz, su madre, como ella lo pide»431.

En resumen, la madre cumplía tres condiciones muy valoradas en la época para ser tutora. En primer lugar, quedaba fuera del «peligro de sucesión» y esto hacía que sus intenciones despertasen confianza. En segundo lugar, el padre veía la tutela materna como una forma de preservar la unidad familiar y patrimonial. Y, finalmente, el amor materno garantizaba el cuidado físico y afectivo de los pupilos.

3.3. El ejercicio de la tutela materna: obligaciones e impedimentos

Una vez resueltas las cuestiones de la legitimidad y de la idoneidad de la tutela materna,

me gustaría establecer las pautas y obligaciones que las madres viudas debían seguir a la hora de administrar los bienes de sus pequeños, así como las situaciones que imposibilitaban que la madre que había perdido a su marido pudiera ejercer una tutela.

3.3.1. la voluntariedad de la tutela materna

En primer lugar, es importante el carácter voluntario de la tutela materna. La capacidad de la viuda de rechazar la tutela de sus hijos ha sido identificada por Merchán Álvarez en casi todo el derecho histórico[432]. Este hecho implicaba, según Guidi, una situación ambigua: pues, aunque aparentemente dejaba mayor libertad de elección a la viuda, al mismo tiempo implicaba un reconocimiento solo parcial de su rol y dejaba a la parentela paterna mayor espacio de maniobra[433].

Sin embargo, como vemos en el Archivo General de Navarra, de los 231 procesos en los que se debatían cuestiones concernientes a los menores y tenían a las viudas como protagonistas, solo en 11 casos la madre había acudido ante los tribunales para rechazar el nombramiento de tutora y pedir que otra persona ejerciera esta función. En estos 11 procesos, las madres argumentaban diferentes motivos, pero el más habitual era su intención de contraer nuevas nupcias[434], que, como ya se ha señalado, estaba reñido con la tutoría.

Mientras que los casos de viudas que habían contraído segundas nupcias y que, pese a ello, reclamaron la tutela de sus hijos o acudieron ante la Justicia para defender los derechos de los menores ascienden a 27. Si a este dato sumamos que tan solo 11 viudas bínubas acudieron ante los tribunales navarros en los siglos xvi y xvii para rechazar la tutela, me atrevo a concluir que la idea difundida por Klapisch-Zuber de la madre cruel que abandonaba a sus hijos por un segundo matrimonio es más que discutible, al menos en la Navarra moderna.

3.3.2. obligaciones de la viuda tutora

Como tutora debía seguir ciertos pasos, que, por otra parte, en su mayoría, eran comunes al resto de tutores: en primer lugar, debía ser una buena madre, pues sin esta condición no accedería a la tutela y de haberlo hecho podía ser motivo de pérdida de su ejercicio; una vez aceptada la tutela –que era voluntaria– tenía que jurar solemnemente que cuidaría bien y fielmente de las personas y del patrimonio de los menores procurando que sus bienes crecieran o, al menos, no menguaran; otra de las obligaciones consistía en erigirse en portavoz de los intereses de sus pequeños, en sus pleitos u otras disputas; además debía redactar un inventario de todos los bienes que iba a administrar –este inventario serviría para la posterior rendición de cuentas–; y, finalmente, debía presentar un fiador que respondiera por ella si su gestión había sido mala o si alguno de los haberes de sus vástagos habían sido perdidos o vendidos.

Al estar bien delimitadas estas obligaciones, el incumplimiento de alguna de ellas generaba una reacción inmediata por parte de los familiares. Las madres, cuando eran otros los que tutelaban a sus hijos, o la familia del difunto, cuando era la madre quien administraba los bienes y las personas de los pupilos.

3.3.3. el problema de las segundas nupcias en el ejercicio de la tutela

Además de las obligaciones, las madres se encontraron con un gran impedimento para permanecer junto a sus hijos: como venimos repitiendo a lo largo de todo el capítulo, las segundas nupcias. Se ha situado el origen de este requisito en el Derecho romano, que admitía la tutela materna a condición de que la viuda no volviera a casarse435. Parece que, puesto que la tutela materna era voluntaria, debía caer con las segundas nupcias, porque un segundo matrimonio y el nacimiento de nuevos vástagos hacían que la idoneidad de la madre como tutora –basada en la confianza que esta suscitaba– se cuestionase. Al fin y al cabo, el nacimiento de nuevos hijos o hijas podía poner a la madre ante una difícil tesitura: casarse nuevamente podría terminar perjudicando a los descendientes de su primer matrimonio para favorecer a los del segundo.

En este sentido, prácticamente todas las legislaciones europeas coincidían, pero el grado de prohibición y las implicaciones variaban de región en región. En Italia, el estatus de usufructuaria iba acompañado de la cláusula, proveniente del derecho romano y frecuente en muchos testamentos, que prohibía a la viuda volver a casarse so pena de perder la tutela y el usufructo436. En la Florencia del Renacimiento, aquella viuda que quisiera permanecer junto a sus hijos debía renunciar a su dote a favor de sus descendientes y a la idea de casarse nuevamente, pues un nuevo matrimonio podría privar a los hijos del primero de cualquier derecho sobre los bienes de su madre437. Si la viuda era todavía joven, la parentela materna intentaba buscar para ella un nuevo esposo que supusiera una interesante alianza para la familia. Así pues, la viuda que seguía los intereses de sus familiares se veía privada del vínculo con sus hijos, lo que ha llevado a Klapisch-Zuber a hablar de la idea de la «madre cruel» que abandonaba a sus pequeños438. Frente a esta imagen, Isabelle Chabot contrapone la de aquellas madres florentinas que intentaron retomar sus vínculos afectivos y patrimoniales, que el derecho y las prácticas sociales les habían negado, en un esfuerzo por no perder su identidad materna439.

Pero, además, en Italia, la prohibición de contraer segundas nupcias solo se hacía extensible a la mujer, ya que el padre viudo que se volvía a casar mantenía íntegro su rol con los hijos del primer matrimonio440. Mientras, la madre viuda y tutora legítima que quería contraer nuevas nupcias debía convocar el consejo de familia, el cual se reuniría para deliberar si podía o no conservar la tutela del hijo y quién ocuparía el cargo a su muerte441. Si, finalmente, el consejo decidía permitir a la madre que mantuviese la tutela, el nuevo marido de esta debía asumir la responsabilidad y los honores junto a la madre. En cualquier caso, esta perdía el derecho al usufructo de los bienes del hijo442.

En Francia, por el contrario, hasta principios de la Edad Moderna, las viudas que contraían segundas nupcias no perdían la custodia de sus hijos, pero desde ese momento se prestaba especial atención a que la madre no tomase más de lo que le correspondía ni vendiese nada de lo destinado a su prole. Una actitud, en principio más benévola que la italiana, que cambió cuando Francisco ii promulgó en 1560 el Edicto sobre las Segundas Nupcias. Una ley que pretendía poner límites a los dones que una viuda con hijos podía hacer a favor de su nuevo marido. Es decir, se pretendía proteger a los hijos del primer matrimonio de los «desmanes» que estaban causando sus madres: «la desolación de buenas familias y en consecuencia el daño de la fuerza del Estado»443. Este ejemplo sirve para ilustrar una vez más cómo el interés del nuevo Estado moderno era disciplinar también los comportamientos privados a través de la figura de la familiar tradicional. A partir de este momento, la viuda que se casaba nuevamente perdía el derecho a la custodia de los hijos, a menos que la familia del difunto decidiese lo contrario.

Christopher Corley ha prestado especial atención a la autoridad materna en la vida

familiar diaria y al contexto legal en el que se movían en Dijon. Para ello ha estudiado los procesos en los que se establecía la guardia custodia de los menores. En general, el autor observa una paulatina disminución de los derechos de las madres durante los siglos xvi y xvii. Las leyes borgoñonas asumían la custodia legal de la madre sobre sus hijos tras la muerte del marido y admitían que mantuviese sus derechos de tutela aunque se volviese a casar. Pero en la segunda mitad del siglo xvi, siguiendo la corriente extendida por toda Francia tras el Edicto de 1560, los reformadores decidieron que las viejas costumbres habían concedido demasiadas libertades a las viudas. Por ello añadieron una nueva cláusula que eliminaba todos los derechos de las viudas nobles con respecto a la tutela de sus hijos y la administración de sus bienes tras contraer segundas nupcias. Además, podían perder la administración de los bienes de sus vástagos por un simple altercado con los parientes de su difunto marido444.

En Castilla, para hallar el origen de esta disposición, contamos con la obra de Merchán Álvarez. En el *Breviario,* la madre que quisiese ser tutora debía prometer que no se casaría nuevamente y que, de hacerlo, renunciaría a la tutela solicitando un nuevo tutor para sus hijos y presentando la rendición de cuentas. Además, la ley establecía para la madre responsabilidades extraordinarias: por ejemplo, el nuevo marido debía erigirse como fiador en la rendición de cuentas. El autor ha identificado esta prohibición tanto en el *Liber Iudiciorum*, como en varios fueros municipales o en las *Partidas*. En estas últimas, el impedimento de contraer segundas nupcias solo afectaba a la madre y explicaban que el objetivo era evitar que el amor del nuevo marido se convirtiese en un obstáculo para una diligente tutela de los huérfanos y de sus bienes445.

Frente a la aplicación en exclusiva de esta prohibición para las madres, en el otro extremo Gactó sitúa la tradición aragonesa, donde la viuda bínuba estuvo siempre reconocida como tutora legítima de sus hijos446. Esto mismo ocurría en el Derecho vasco-francés de Lapurdi y La Boule447. Mientras que en Inglaterra las leyes no solo no obligaban a las madres a esta dura alternativa sino que, además, les otorgaban una serie de ventajas económicas: podían gozar tanto de su *dower*, como de los bienes de sus hijos hasta que estos alcanzasen la mayoría de edad. Como estos derechos no los perdían por contraer nuevas nupcias, las viudas inglesas resultaban una apetecible «mercancía» en el mercado matrimonial. Así pues, en Inglaterra se produjo la situación contraria a la italiana: la línea paterna acabó por debilitarse448.

Finalmente, entre estos dos extremos existía una tercera vía, la intermedia, representada por el derecho navarro y vizcaíno. Aquí, las viudas perdían la tutela si contraían segundas nupcias, pero esto también sucedía en el caso de que el viudo se casase nuevamente:

«que el padre que se casara por segunda vez perdiera la tutela de los hijos del primer matrimonio y la administración de sus bienes»449.

«casándose padre o madre, los menores sean luego proveídos de otros tutores o defensores, uno de partes del padre, otro de la madre»450.

Acorde con las leyes, aquellas viudas que contraían segundas nupcias difícilmente podían mantener consigo a sus hijos. Los tutores de Joanico de Monreal e Indurain, Joan de Lojau y Fernando de Izu, vecinos de Pamplona, demandaron a la madre del niño en 1554 porque:

«Catalina, madre del dicho pupilo se ha casado segunda vez en la Puente de la Reina con el dicho Joanes de Berástegui, vecino de la dicha Puente, y por ello, conforme el fuero, uso y costumbre de este Reino, observando y guardando, ha perdido el usufructo de todos los bienes que fueron del dicho Juan de Monreal, su primer marido y padre del dicho pupilo,

que son unas casas y una viña y otros bienes situados en esta ciudad y sus términos […]. Y los defendientes están alzados con el dicho pupilo y sus bienes no los queriendo restituir ni volver a los dichos demandantes, sus tutores, curadores y regidores de la persona y bienes del dicho pupilo»451.

En vista de la situación, la Corte Mayor se limitó a aplicar la ley y condenó a que la madre entregase a los demantantes «la casa y la viña de 12 robadas situada en la llana de Barañain a él pertenecientes para que los tenga, rija y administren como tutores y curadores del dicho pupilo»452.

Las segundas nupcias de una viuda ponían en tela de juicio la idoneidad de la madre como tutora. El amor que antes era su mayor defensa ahora podía ser su mayor enemigo: debía dividir sus sentimientos entre los hijos del primer matrimonio y el nuevo marido y los posibles vástagos que tuviera con este. Este temor podía llevar a que el esposo en su lecho de muerte quisiese dejar este tema bien atado. Este fue el caso de Martín de Huarte, que en su testamento redactó la siguiente cláusula:

«ordeno y mando que, si la dicha Graciana de Olcoz quisiere durante su soledad, conforme al fuero y costumbres de este Reino, tener y gozar el rédito que se alcanzare de mis dichos bienes que lo tenga en su mano, con esto que ella sea obligada de cumplir primero todo lo que yo mando por este presente mi testamento y de tener y dar los dichos alimentos necesarios a mis dichos hijos, a la cual, dicha mi mujer, ruego tenga cuenta de dotrinar y tratar a los dichos mis hijos como yo tengo esperanza que lo hará. Y en caso que ella perdiere su soledad o quisiere dejar de tener y curar a los dichos mis hijos, mando y es mi voluntad que ellos y los dichos mis bienes les sean dados y entregados a los dichos Joanes de Huarte y Martín de Huarte, carpinteros, mis herederos, a los cuales les tengo que los reciban y los tengan en su poder a los dichos mis hijos dándoles sus alimentos necesarios de los réditos que se alcancen de mis bienes y tengan cuenta de enseñar y dotrinar como si fuesen hijos propios de ellos. […] cuando el dicho mi heredero universal viniere a tener edad perfecta, mando le den cuenta honestamente y le entreguen todos los dichos mis bienes y en caso que mi heredero no fuere contento de la cuenta que dan que los dichos tutores sean obligados de dar las dichas cuentas ante los cabezaleros que por mí sean nombrados»453.

En este caso no fue necesario acudir a la ley que prohibía mantener la tutela a aquellos que hubieran contraído segundas nupcias, bastaba acatar la última voluntad del padre. Por ello la Corte Mayor ordenó que los menores León y Miguel fueran entregados a los cuñados de la viuda454. Este caso evidencia que la voluntad testamentaria del esposo podía determinar la vida de una viuda455.

Por último, a tenor de los estudios que se han acercado a la tutela materna en relación a las segundas nupcias, parece que la aplicación de la prohibición de ejercerla si la madre volvía a casarse fue siendo cada vez menos estricta. Los autores han observado la inclinación por implicar a los nuevos esposos de las madres en el cuidado de los menores: por ejemplo, ya en el *Breviario* aparecía la figura de un fiador forzoso que, cuando la viuda no había solicitado el nombramiento de un tutor al acudir de nuevo ante el altar, obligaba al nuevo marido a responder con sus bienes de las pérdidas producidas en el patrimonio del huérfano por negligencia o fraude de la madre456; Guerra Medici, por su parte, habla del debate jurídico que se dio a este respecto en la Italia del siglo xiv457; y, finalmente, en la época que nos ocupa, se ha identificado la tendencia de los jueces modernos por permitir que la madre siguiera administrando los bienes y las personas de sus hijos a cambio de que el nuevo marido fuera nombrado también tutor de los pequeños458. Esto implicaba que las responsabilidades de administración de la hacienda y el cuidado del pupilo quedasen en

mano de un sujeto extraño a los consanguíneos, pero, al menos, el menor continuaba en el núcleo familiar reconstruido por su madre[459].

Muestra de esta sensibilidad es el caso de la viuda de Berbinzana Juana López, casada en segundas nupcias con Antonio Ibáñez y madre de cinco hijos de su primer matrimonio. En vista de que la madre había vuelto a casarse, el Consejo Real decidió que ella no podía ser la tutora de sus pequeños, pero permitió que los niños viviesen en el hogar materno[460] y otorgó a la madre la potestad de nombrar varios candidatos para este cargo. Además, implicó al padrastro en la decisión final ordenando que junto al alcalde «elija de los nombrados por la susodicha el que mejor y más a propósito le pareciere para la tutela de los dichos menores»[461]. En cierta manera, el Consejo, aun existiendo un nuevo matrimonio, concedía a la madre un pequeño margen de decisión sobre el futuro de sus hijos.

Juana de Calchetas, una de aquellas viudas que sospechaban del tutor por tener «peligro de sucesión» solicitó que su nuevo esposo, Pedro Andrés, fuese nombrado curador de su hijo. La viuda argumentaba que su hijo Diego ya había cumplido 14 años y por lo tanto su tutela había cesado, ahora correspondía nombrar un curador. El Consejo Real entendió que la gestión del tío paterno, Agustín de Rueda, había sido perjudicial para el menor y por lo tanto ordenó que diera «cuenta de la administración de la tutela y bienes de don Diego de Rueda, su sobrino, a la persona que fuere nombrada por los del nuestro Consejo, con asistencia de la dicha doña Juana Calchetas»[462]. En este caso, el niño ya no viviría con la madre, pues el Consejo ya había decidido que la educación de Diego quedaría a cargo de don Bartolomé de Huarte, abad de Najurieta y sacristán de la iglesia de San Cernin de Pamplona[463]. Pero, al menos, al permanecer en Pamplona donde Juana residía, la madre podría visitar a su hijo. Finalmente, el nombramiento de su esposo como curador del menor[464] permitiría a la viuda tener una presencia directa en la vida de su hijo.

En Navarra, tan solo he podido hallar 10 casos en los que las viudas que habían contraído un nuevo matrimonio pleiteaban por la custodia de sus hijos (dos pertenecen a padres bínubos). Por ello, me temo, el campo de estudio es demasiado limitado para llegar a grandes conclusiones. De los 10 procesos, la Corte o el Consejo fallaron en contra de aquellas madres que habían vuelto a casarse en seis ocasiones. En el resto, cuando las sentencias no fueron completamente favorables a las viudas, al menos les concedieron el derecho a vivir con sus hijos o a participar en su educación y en la toma de decisiones.

Ha sido Giulia Calvi quien se ha referido especialmente a la tendencia de favorecer a las madres bínubas en la tutela situando el punto de inflexión a partir de la segunda mitad del siglo xvi. Desde este momento, en Florencia, los tribunales primaron los criterios afectivos favoreciendo la tutela de las madres que habían contraído nuevas nupcias. Es decir, para el Magistrato dei Pupilli –órgano que decidía los asuntos relativos a los menores en Florencia–, el hecho de que la madre no perteneciese al eje sucesorio era una garantía de seguridad para los menores. Es por ello que la autora ha hablado del «contrato moral», ya que se terminaron anteponiendo los criterios éticos[465]. Los estatutos estudiados por Guerra Medici arrojan también datos positivos, en tanto en cuanto recogen cada vez menos sanciones para aquellas madres que hubieran encontrado un nuevo marido[466]. Gactó, a su vez, ha percibido esta nueva sensibilidad, ya que la literatura jurídica del siglo xvii se manifestó cada vez más inclinada a otorgar a la madre la patria potestad sobre los huérfanos[467].

Esta tendencia continuó en los siglos posteriores. Hufton observa que era cada vez más habitual, sobre todo a partir del xviii, que los maridos expresasen en sus testamentos la voluntad de que sus esposas fueran las tutoras de sus hijos, incluso si se volvían a casar[468]. Y, finalmente, Guidi ha destacado que en la Nápoles decimonónica las segundas nupcias

resultaron un remedio a la precariedad del núcleo familiar. De hecho, de los 14 casos de segundas nupcias y uno de terceras analizados por la autora, las reconfirmaciones de la tutela materna fueron 6 contra 9 –datos no muy alejados de los navarros del xvi y xvii[469].

Además, otro dato me anima a situar mi estudio dentro de esta corriente: pese a que las madres perdieran la tutela por haber contraído nuevas nupcias, no todas eran separadas brutalmente de sus niños[470]. Ya en el *Liber Iudiciorum* la renuncia a la tutela por parte de la madre no implicaba necesariamente que la viuda dejase el cuidado personal de sus hijos huérfanos. En las *Partidas* se especificaba la distinción entre el cuidado personal y el patrimonial y es el único cuerpo normativo que se ocupaba de regular de forma directa el contenido de la tutela personal (educación, leer, escribir, un oficio, alimentación, vestido), llegando a designar a la madre como cuidadora personal aunque no fuera la tutora[471]. Cava López, por su parte, habla de testimonios que dan fe de la permanencia de los vástagos en casa de la madre, al cuidado de esta y del padrastro, bajo la supervisión del patrimonio por parte del nuevo tutor[472]. Y Guidi también ha documentado la existencia del cotutor que, con la madre, ejercía una tutela compartida administrando los bienes de los menores y permitiendo que estos siguieran cohabitando con su madre[473].

4. Conclusiones

Hubo una tendencia generalizada de los tribunales y, por los estudios de otras historiadoras, de los maridos a través de sus testamentos, de favorecer a las viudas como tutoras. Cuando cumplían todos los requisitos. En el caso del principal escollo, las segundas nupcias, debido al reducido número de procesos, solo se puede considerar una ligera tendencia favorable a las madres en el siglo xvii, la inclinación a implicar a los padrastros en la tutela de los pupilos y la mayor benevolencia con aquellas que se mostrasen desinteresadas económicamente. No debemos menospreciar la influencia que tuvo en este cambio de tendencia la expansión del ideal de feminidad basado en la maternidad. Si se pretendía que el rol principal de las mujeres fuera el de madre no es de extrañar este cambio de actitud por parte de los tribunales.

Por otra parte, el argumento preferido de la madre, su amor desinteresado, era un arma de doble filo, ya que al contraer segundas nupcias este se les podía volver en contra. La familia paterna argumentaría que su amor ahora debía ser dividido y que ello podía perjudicar a los hijos del primer matrimonio (hay que hacer hincapié en que en los dos casos de segundas nupcias del padre ambos salieron perdiendo frente a las abuelas maternas, lo cual demuestra que la rama materna no era tan débil como en Italia y que aquí la ley se aplicaba por igual a padres y madres). Pero, por otra parte, el uso reiterado de este argumento muestra que efectivamente las madres se sentían ligadas a sus hijos afectivamente. Lamentablemente, los procesos en sus sentencias no incluyen un articulado de justificación de la sentencia y desconocemos si los testimonios de cariño y cuidados pesarían en sus decisiones. Pero debía ser así, de otra manera no se explicaría que los procuradores de las viudas empleasen con tanto ahínco esta arma.

El concepto de la madre fría de la primera Edad Moderna se rompe: no he encontrado en ningún momento signos de frialdad, más bien todo lo contrario. Expresiones de amor, cariño y preocupación por la salud y la educación de sus vástagos son habituales.

Por otro lado, el ideal de maternidad varía con la viudedad. No es que se exijan cosas diferentes, pero el hecho de que la mujer ya no tenga que escoger entre su rol como esposa y su papel como madre le otorga a la viuda una mayor libertad para volcarse con sus hijos. Al estar sola se le exige que ejerza de padre y de madre y ello unido a su castidad le ofrece la posibilidad de superar su condición como simple mujer. Puede y debe unir a sus valores femeninos los masculinos y ello le hace trascender.

365. Respuesta de doña Catalina de Puellas, Tudela, 1552. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 086320, fol. 57 r-v.
366. Federici, 2010, pp. 135-136.
367. Me referiré a su edición en castellano, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, Madrid, 1987.
368. Para un análisis sobre la evolución historiográfica del sentimiento hacia la infancia y el amor maternal ver Crawford, 1990, pp. 3-4 y Pollock, 1993.
369. Stone, 1979.
370. Ariès, 1987.
371. Badinter, 1981.
372. En este sentido, Edward Shorter (1979) coincide con Badinter al considerar la «buena madre» como un invento de la Modernización, pues, según él, en las sociedades tradicionales las madres veían la felicidad y el desarrollo de niñas y niños menores de 2 años con indiferencia.
373. Gélis, 1989, pp. 319-320 y 328.
374. De hecho, otros estudios –Betty Travisky (1980) o Brigitte Niestroj (1987)– citados por Crawford (1990, pp. 3-4), ven indicios de lo que entendemos por «buena maternidad» en el periodo del Renacimiento.
375. Tanto Houlbrooke (1984, pp. 134-140) como Weightson (1993) estudian la familia inglesa entre la segunda mitad del siglo xv y finales del siglo xvii.
376. Pollock, 1993, pp. 262-271.
377. Hufton, 1996, pp. 178-179.
378. López-Cordón, 1998, p. 121.
379. D'Amelia, 1997, en su Introducción, p. v.
380. Mariló Vigil (1986, p. 128) por su parte no encuentra en su estudio sobre las mujeres en la tratadística española indiferencia por parte de las madres hacia sus hijos, «ni que los tuvieran solo porque «les caían»».
381. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 324 y 331.
382. Sobre el adoctrinamiento dirigido a las mujeres en torno a su rol como madres me he referido extensamente en el segundo capítulo del libro *¿Vírgenes o putas? Más de 500 años de adoctrinamiento femenino* (Txalaparta, 2020), pero intentaré resumir en las siguientes páginas las cuestiones principales.
383. Se trataría de algo que se repite en todas las culturas y épocas históricas, donde las mujeres han sido el principal elemento de integración social a través de redes relacionales. En síntesis, las mujeres eran depositarias del ethos familiar (Calvi, 1994a, p. 8-9).
384. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, Guevara, *Reloj de Príncipes*, Luján, *Coloquios matrimoniales*. Luján animaba a las mujeres a guardar reposo durante el embarazo: debían evitar las malas noticias, los paseos innecesarios y mostrarse especialmente atentas a las cuestiones espirituales. Guevara les aconsejaba, además, que estuviesen «asosegadas» y muy quietas. Para que las mujeres no dudasen del camino a seguir, ofrecía varios ejemplos de romanas que por su mala conducta habían perdido a sus criaturas.
385. D'Amelia, 1997; Klapisch-Zuber, 1980; López-Cordón, 1998.
386. Según D'Amelia (1997, pp. 6-7) la enorme producción literaria en torno al adoctrinamiento de la buena esposa no es fruto de la casualidad. Los modelos conyugales y los ideales domésticos tendían a jerarquizar ambos roles y normalmente el de madre salía perdiendo.
387. Klapisch-Zuber, 1980, pp. 543-563.
388. López-Cordón, 1998, p. 120.
389. Allegrezza, 1998, pp. 30-31.
390. Ya Gerda Lerner (2017, p. 228) apunta a que el poder de la Virgen María radicaba en su capacidad de apelar a la misericordia divina y de su maternidad.
391. Citado por Hernández Bermejo, 1987-1988, p. 187.
392. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 823.
393. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 373-374.
394. Demanda del secretario Olóndriz, Pamplona, 1640. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 151304, fol. 1r.
395. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 374-375.
396. López-Cordón, 1998, pp. 117-118.
397. Calvi, 1994a, p. 31 y Klapisch-Zuber, 1988.
398. Todd, 1999, pp. 67-75.
399. Cavallo – Warner, 1999, pp. 18-19.
400. El tema de la tutela materna ha sido estudiado por: Allegrezza, 1998; Bardet, 1993; Baulant, 1972; Calvi, 1994a, 1994b, 2006 y 2007; Cava López, 1999 y 1999-2000; Chabot, 1999b; Corley, 2004; Crawford, 1990; D'Amelia, 1997a y 1997b; Di Renzo Villata, 1986 y 1992; García Herrero, 1990, pp. 90-94; Garden, 1979; Guerra Medici, 1996, pp. 79-91; Guglielmi, 1988; Guidi, 1998; Hanawalt, 1994; Hufton, 1996, pp. 194-196; King, 1991, pp. 69-71; Klapisch-Zuber, 1988; Lacruz Berdejo, 1966, pp. 248-250; López-Cordón, 1998, pp. 116-117; Merchán Álvarez, 1976; Parola, 1998; Pérez – Gil, 1990, pp. 32-33; Pierrer, 1995.
401. Calvi, 1994, p. 23.

402. La propia Cava López (1999-2000, pp. 281-283) se refiere a estudios que hablan de otras zonas de la Monarquía hispánica en las que los testadores nombran a sus esposas como tutoras.
403. Hufton, 1996, pp. 194-196.
404. En el pasado se impusieron reglas sobre todos los lazos que unían a los hombres entre ellos y los hombres a las mujeres: desde las relaciones que debían existir entre padre e hijo, entre mujer y marido y entre siervo y amo, hasta la concepción de los estados modernos, entre vasallo y señor y entre súbditos y soberano. Y se podría extender la reflexión hasta incluir los lazos entre príncipe y cortesano, entre noble y cliente, entre médico y paciente. No hay por lo tanto área de relaciones interpersonales que no esté soto puesta a una intervención vinculante bien en el plano legislativo bien en el consuetudinario, menos en lo que se refiere al lazo que une la madre y a sus hijos (D'Amelia, 1997, p. 3).
405. D'Amelia, 1997, pp. 3-4.
406. En el *Breviario de Alarico* se recoge la disposición iii, 17, 4, del *Código Teodosiano*, donde ser regula por primera vez la tutela materna en Roma (Merchán Álvarez, 1976, p. 148).
407. Aunque los clásicos negaban que la mujer pudiese ser tutora, no excluían que la madre por voluntad del padre tuviese cierta injerencia, aunque solo moral, y le otorgaban cierta vigilancia sobre su gestión (Merchán Álvarez, 1976, pp. 148-149).
408. Algunos autores han hablado de las viejas instituciones godas como origen de este derecho, pues se reconocía el derecho de la madre a asistir y aconsejar al padre en los asuntos de sus hijos. Aunque otros ven simplemente a la madre, no como tutora, sino como titular de la *matria potestas* en defecto de la *patria potestas* a la muerte del padre (Merchán Álvarez, 1976, pp. 149-150).
409. Merchán Álvarez, 1976, p. 151.
410. Precisamente esta es la tesis defendida por Giulia Calvi en su libro *Il contratto morale. Madre e figli nella Toscana Moderna*, 1994.
411. Guerra Medici, 1996, p. 79.
412. Fueros y Observancias, Observancias, lib. 5, tutores, manumisores y cabezaleros 3, p. 223, vol. iii.
413. Fueros y Observancias, lib. 5, tutores, manumisores y cabezaleros 1, p. 223, vol. iii.
414. Traducción de Fueros, lib. 5, Los que procuran la muerte de aquellos a quienes pueden suceder en los bienes, 243b (en otras f. 64), Pedro Segundo (en Zaragoza, 1348, p. 134).
415. Cavallo – Warner, 1999, p. 16.
416. Calvi, 1994a, pp. 114-116.
417. Las autoridades de la ciudad ponían a los menores bajo la protección del *mayor*, de los *aldermen* del gobierno de la ciudad y del *chamberlain*, lo cual da a entender a Hanawalt (1994, pp. 467-468) que los ciudadanos londinenses temían por la vida de un niño en manos de parientes sin escrúpulos que habrían heredado en el caso de su muerte.
418. Según Calvi (1994a, pp. 22-23), la candidatura de la madre a la tutela era una alternativa a la del cuñado y el conflicto que sucedía a la muerte de un hombre casado era, casi siempre, entre el hermano del difunto y su viuda. La resolución era relativamente simple, al menos a nivel formal, en presencia de un testamento que nombrase los tutores, pero en ausencia de este era el Magistrato dei Pupilli el que asumía la responsabilidad de decidir la tutela. La decisión comportaba también asumir una posición entorno al peso de la familia materna respecto a la paterna.
419. Respuesta de Graciana Olcoz, Pamplona, 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067430, fol. 1r-2v.
420. Hanawalt, 1994, pp. 465-466.
421. Lacruz Berdejo, 1966, pp. 248-250.
422. Barbazza, 1999, p. 146. El caso concreto de Extremadura ha sido estudiado por Cava López (1999-2000, pp. 272-273) que se refiere también al incentivo del usufructo en los testamentos.
423. Belda Soler, 1966, p. 117.
424. Guerra Medici, 1996, pp. 80-81.
425. Respuesta y agravios de Graciana de Olcoz, 1565, Pamplona. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067430, fol. 1r-2v y 17r-v.
426. Respuesta de María de Erviti, Pamplona, 1670. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 016983, fol. 10r.
427. Nueva alegación de María de Erviti. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 016983, fol. 13-14.
428. Sentencia del Consejo Real. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 016983, fol. 105r.
429. Respuesta de Catalina de Aniz, Pamlona, 1581. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 088058, fol. 2v.
430. Testimonio de Luisa de Ayanz. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 037405, fol. 30r-v.
431. Sentencia del Consejo Real. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 037405, fol 30r-v.
432. Merchán Álvarez, 1976, pp. 151-153.
433. Guidi, 1998, p. 235.
434. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 041235, nº 043577, nº 119954, nº 178220 (segundas nupcias), nº 187543 (ss. nn.), nº 198000 (ss. nn.), nº 201962 (ss. nn.), nº 202448, nº 203393 (ss. nn.), nº 204241, nº 204553. Más de la mitad de los casos estaban motivados por las segundas nupcias de la madre, los otros se debían a que la madre se veía económicamente incapaz de presentar fianzas para ejercer la tutela.
435. Merchán Álvarez, 1976, pp. 153-154.
436. Calvi, 1994a, p. 13.
437. Cavallo – Warner, 1999, p. 13 y Chabot, 1999b, p. 503. Guerra Medici (1996, pp. 81-82) se refiere a este hecho también para el resto de Italia.
438. Klapisch Zuber, 1981. Cuanto más joven era la mujer, más probable era que su familia de origen tuviese interés en que se volviese a casar. Pero, según D'Amelia (1997, p. 42), el modelo de la «madre cruel» de la Italia moderna, emergido de los documentos florentinos, cada vez es más dudoso.
439. Chabot, 1999b, p. 523.
440. Guidi, 1998, pp. 235-236.
441. Parola, 1998, pp. 260-261.

442. Guidi, 1998, pp. 235-236.
443. Hufton, 1996, p. 194. Este Edicto ha sido estudiado también por Diefendorf, 1982; Warner, 1999; Hanley, 1989.
444. Corley, C., 2004, pp. 353-354.
445. Merchán Álvarez, 1976, pp. 153-155. Cava López (1999-2000, pp. 279-280) atribuye esta diferencia entre padre y madre a la mayor confianza que se tenía en la capacidad masculina por ser más constante y estable, lo que no se esperaba de la mujer, y mucho menos cuando se casaba nuevamente.
446. Gactó Fernández, 1988, pp. 24-32.
447. Merchán Álvarez, 1976, pp. 155-156.
448. Hanawalt, 1994, p. 468.
449. Cortes de Tudela de 1558. Nov. Recop. iii, lib. 3º, tít. 10º, ley i, p. 207. En las Cortes de 1567 se pidió que la ley fuese perpetua y se aceptó.
450. Fuero de Bizkaia. Tít. 22, ley 1, pp. 121-122.
451. Demanda de los tutores, Puente la Reina, 1554. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 159012, fol. 3r-v.
452. Sentencia de la Corte Mayor. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 159012, fol. 27r-v.
453. Testamento de Martín de Huarte, Pamplona, 1564. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067430, fol. 5r-6v.
454. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067430, fol. 9v y 19v.
455. Calvi, 1994a, pp. 87-88.
456. Merchán Álvarez, 1976, p. 176.
457. Guerra Medici, 1996, pp. 89-90 y Cava López, 1999-2000, pp. 273-274.
458. D'Amelia, 1997, pp. 44-45 y Guidi, 1998, pp. 235-236.
459. Cava López (1999-2000, pp. 273-274) ha localizado la misma confianza en las madrastras, que a veces eran escogidas para desempeñar las responsabilidades de la madre en la educación y el cuidado.
460. D'Amelia (1997, pp. 40-41) explica que los lazos afectivos y sociales entre la madre y los hijos del primer matrimonio podían mantenerse también tras un segundo matrimonio y la pérdida de la tutela de los hijos. Pues, aunque el tutor quedase como responsable de la administración de los bienes del menor, las madres intentaban educar y cuidar a sus hijos más allá de los poderes formales.
461. Sentencia del Consejo Real, 10 de diciembre de 1631. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 003304, fol. 38r.
462. Sentencia del Consejo Real, 7 de mayo de 1622. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 089689, fol. 65r.
463. Decisión del Consejo Real, 21 de marzo de 1621. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 089689, fol. 36r.
464. Sentencia definitiva del Consejo Real, 28 de mayo de 1628. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 089689, fol. 73r.
465. Calvi, 1994a, pp. 31-32.
466. Guerra Medici, 1996, p. 91
467. Gactó Fernández, 1988, pp. 24-32.
468. Hufton, 1996, pp. 195-196.
469. Guidi, 1998, p. 242.
470. Al menos a dos viudas navarras se les permitió seguir viviendo con sus hijos. También Hufton (1996, pp. 194-196) es partícipe de esta idea.
471. Merchán Álvarez, 1976, pp. 117-124.
472. Cava López, 1999-2000, p. 273.
473. Guidi, 1998, p. 241.

Capítulo IV.La imagen de la viuda desamparada

Existe una imagen que, todavía hoy, se asocia al estado de viudedad: la de la viuda desamparada. Aquella mujer que sola, pobre y, tal vez, anciana e impedida, a duras penas sobrevivía. Ya desde tiempos bíblicos se relacionó el estado de viudedad con la imagen de la mujer sola y débil que necesitaba del amparo de los fuertes:

«No dañarás a la viuda ni al huérfano. Si eso haces ellos clamarán a mí y yo oiré sus clamores; se encenderá mi cólera y os destruiré por la espada, y vuestras mujeres serán viudas y vuestros hijos huérfanos»474.

«Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda»475.

Esta imagen se retrató con frecuencia en los escritos de los tratadistas de la Edad Moderna. Guevara, por ejemplo, hizo hincapié en esta fragilidad y en la obligación que los príncipes tenían en protegerla:

«ordenaron entre sí los romanos que todo lo que sobraba en los convites que se hacían en las bodas o en los triunfos, que todo fuese para las viudas y huérfanos; y era ya tan introducida esta costumbre en Roma, que si algún rico se aprovechaba de lo que había sobrado, se lo podían los huérfanos pedir por hurto»476.

Varios factores podían contribuir al desamparo de la viuda: las circunstancias económicas, la falta de una red familiar que la protegiera, su avanzada edad, etc. En el primer caso, el pauperismo podía haber sido producido por varios motivos: podía tratarse de una mujer que accedió al matrimonio con pocos recursos económicos y que, por lo tanto, al enviudar poco contaba con lo que subsistir; mientras que aquellas que se veían en la miseria por las deudas de sus difuntos esposos lo eran por causas externas y no propias.

Existe un tipo de proceso que aporta una interesante información sobre las condiciones en las que se quedaba una mujer cuando su compañero moría: aquellos en los que las viudas pedían una indemnización económica a los asesinos de sus esposos detallan el peso de la figura masculina en la economía familiar y los problemas a los que sus esposas debían enfrentarse tras su muerte.

Por otro lado, la vida de una mujer de la Edad Moderna que había llegado a sus últimos años y que se encontraba sola podía resultar muy dura. Veremos cómo y por qué se asociaba la imagen de la vejez a la viudedad y qué opciones de vida tenían estas mujeres477.

En estos casos las viudas eran víctimas a veces de sus propias circunstancias, o de una coyuntura general, y las salidas que encontraban eran diferentes en cada caso: algunas contaban con fuertes lazos familiares que las sacaban de la miseria; otras, a pesar de tener

familia, no podían contar con ella; muchas malvivieron en cuartuchos alquilados con otras mujeres; pocas recibieron ayuda y asistencia en los hospicios fundados para tal efecto; mientras que las que no podían valerse por sí mismas tuvieron que apelar a la generosidad de quienes las rodeaban. La imagen del desamparo ha quedado ligada al estado de viudedad pero, ¿respondía a una realidad? ¿Estaban estas viudas realmente solas?

1. Factores de empobrecimiento

En general, la pérdida del cónyuge, aunque implicase ventajas jurídicas y una mayor capacidad de decisión, suponía una merma económica. Pero, además, si las condiciones que las rodeaban eran adversas, su supervivencia peligraba. Veamos el contexto en el que vivieron estas mujeres.

1.1. Crisis de subsistencia (siglos XVI y XVII)

En la Edad Moderna la pobreza no fue un síntoma exclusivo del estado de viudedad. Juan Ignacio Carmona considera que, a pesar de ciertas fases de desarrollo o expansión, la penuria económica era un fenómeno que afectaba a buena parte de la población478. Es decir, las viudas, como el resto de gente de aquella época, fueron víctimas de la coyuntura del momento. Al estudiar estas cuestiones para la Europa de los siglos xvi y xvii, Geremek nos habla de la «revolución de los precios» que sufrió el continente. Desde principios del siglo xvi, sobre todo desde los años 20, aumentaron los precios, mientras que los salarios permanecieron estables. Esta tendencia se extendió al siglo xvii en el que, aunque los salarios crecían, lo hacían tan lentamente que no compensaban el coste de la vida. En medio de esta crisis, los mercados se contrajeron, el comercio se detuvo y el desempleo creció, llevando casi al colapso al incipiente sistema capitalista479. Es lo que Geremek denomina un proceso de *depauperización480*, del que las viudas también habrían sido víctimas.

Las crisis agrarias y de subsistencia, la falta de trabajo, las coyunturas económicas negativas o las situaciones de desagregación familiar, llevaron a los límites de la indigencia a muchas personas. Por ejemplo, a principios de la Edad Moderna, en Vitoria-Gasteiz, un importante sector de población vivía en condiciones precarias fruto de determinados factores, como la carestía de trigo y el azote de peste de la primera década del xvi481. Mientras que en la Galicia atlántica comenzó en el último tercio del Quinientos una fuerte crisis agraria que culminó en la década de los 30 del siglo xvii. Como consecuencia, la población emigró a Castilla, lo que trajo una fuerte crisis demográfica, la inflación del precio del trigo, etc.482 Es decir, el punto de inflexión comenzó en el campo, donde las desigualdades sociales se acentuaron. Los campesinos, dueños de campos cada vez menores –fruto de la privatización de la tierra y del ataque a los comunales– con los que no podían alimentar a sus familias, buscaron otras fuentes para sobrevivir y acudieron en masa a las ciudades483.

Así pues, las urbes producían un efecto de absorción de las personas provenientes del campo que buscaban en estos centros urbanos la posibilidad de mejorar su situación484 o, al menos, caridad y sustento485. El nuevo sistema económico que posteriormente conoceríamos como capitalismo había conseguido que los asalariados de las ciudades resultaran doblemente agraviados, lo cual hizo que las condiciones materiales de la masa obrera fueran deteriorándose durante todo el siglo xvi486: los ricos se hacían más ricos y los

pobres más pobres. De hecho, una de las características de las ciudades castellanas del siglo xvii era la gran cantidad de gente desocupada que habitaba en ellas. Los trabajadores eventuales, jornaleros, y los grupos no productivos como las viudas y los pobres constituían entre la mitad y los dos tercios de la población487.

En la Europa de finales de la Edad Media, el número fijo de pobres y mendicantes alcanzaba ya entre el 15% y 20%. Mientras que durante los siglos xvi y xvii, con el surgimiento del capitalismo, una quinta parte de la población urbana y agrícola podía ser definida como necesitada488. En medio de semejante crisis económica, la situación de las mujeres fue especialmente vulnerable. En Galicia, según el padrón de 1708, el 38% de los núcleos familiares de mujeres eran pobres, y el 65% de familias pobres correspondían a jefaturas femeninas. El catastro de Ensenada de 1752 califica de «pobres» a 264 mujeres autónomas de Santiago, es decir, el 25% de las jefaturas femeninas, que representaban, asimismo, el 77,4% de todos los hogares pobres de la ciudad489.

En resumen, la situación social y económica que rodeaba a las viudas del siglo xvi y xvii no era precisamente favorable. Pero si a esta coyuntura le sumamos los datos que ha aportado la historiografía, no parece que fuera el mejor estado para afrontar tales circunstancias. Ricardo Córdoba de la Llave se refiere a la actitud de los historiadores que han creído ver en la viudedad un estado ideal para la mujer, en cuanto suponía una nueva capacidad de decisión y autonomía. Pero, al profundizar en el conocimiento de la vida diaria de las viudas bajomedievales, el historiador encuentra síntomas de desamparo y necesidad. Así explica la abundante presencia en los padrones de viudas definidas como pobres y que, en consecuencia, se veían eximidas de los impuestos490.

Kamen, por su parte, explica que, en las ciudades, además de los «pobres de solemnidad», las dos clases mayores de dependientes eran las viudas y el clero491. Blanco también se ha referido a este aspecto: el mayor número de pobres registrado en los vecindarios «preestadísticos» correspondía a viudas mayores de 40 años492.

En el Setecientos, las condiciones no mejoraron para estas mujeres: en la provincia de Segovia en 1768 el 28,23% de las mujeres cuyo esposo había perdido la vida rozaban los índices de pobreza; Ávila, por las mismas fechas, tenía 1.828 viudas pobres493; los estudios de Sanz de la Higuera del Burgos de mediados del xviii parecen confirmar los bajos niveles de hacienda de estas mujeres ya que el poder adquisitivo de las viudas era casi cuatro veces inferior al de los hogares dirigidos por hombres494.

En la Italia del Renacimiento estudiada por King, las mujeres que perdían a sus esposos fácilmente se veían sumergidas en situaciones difíciles, sobre todo cuando sus familias de origen no veían conveniente para ellas un nuevo matrimonio. De esta manera, sus opciones de futuro eran inciertas, por lo que, a pesar de los bajos salarios percibidos, se veían obligadas a buscar trabajo para sobrevivir495. En esta lucha por la supervivencia, las mujeres que se adentraban en el mercado laboral encontraban el acceso restringido a muchos oficios. Cuando finalmente encontraban empleo se tenían que conformar con salarios de hambre, muy inferiores a los de los hombres496.

Así pues, la muerte del compañero suponía un duro varapalo, no solo emocional, sino económico. Un factor determinante podía ser la soledad de algunas de ellas: sin redes familiares a su alrededor, su precariedad aumentaba. En las ciudades, donde encontramos el mayor número de viudas al frente de hogares y donde la pobreza, según Kamen, era mayor, la vida de estas mujeres resultaba más dura. Mientras que, en el campo, gracias a la solidaridad familiar, las viudas encontraban un mayor amparo. En otras ocasiones no se trataba de la soledad, sino de las dificultades para acceder a recursos económicos.

En 1539, María Urdin de Iquerrea vagaba por las calles de Etxauri mendigando porque, según relató a través de su procurador en la demanda interpuesta a su suegro, «dio los dichos 118 florines (de su dote) a Joanot de Arazuri, suegro de la dicha suplicante, y, aunque por dobladas veces le ha rogado y requerido al dicho Joanot que vuelva y entregue a la dicha suplicante los dichos 118 florines, el cual no lo ha querido hacer. Y la dicha suplicante es pobre y vive mendigando y pide por amor de Dios»497.

Si María conseguía recuperar su dote, tal vez pudiera emprender una nueva vida, un nuevo matrimonio. Otras, como María de Elorz, ni siquiera tenían una dote que reclamar. En este caso la viuda tuvo que declararse «pobre de solemnidad» para poder seguir el caso de la muerte accidental de su esposo, un sastre de Pamplona. Graciana de Maquirriain, vecina de la joven viuda, «conoce muy bien a la dicha representante y también conoció a su marido y a sus padres, los cuales no tuvieron bienes ningunos que dejar, ni ella tiene para poderse sustentar a ella y dos hijos que tiene de muy tierna edad y sabe lo pasa con mucha necesidad por no tener de dónde sustentarse a ella y a sus hijos sino lo trabaja y que con su trabajo tampoco lo podrá hacer sino que sea ayudada de algunas limosnas. Que es cierto que no podrá pleitear ni llevar ningún pleito por no tener con qué, ni le conoce esta testigo bienes ningunos»498.

1.2. La falta del cabeza de familia como factor de pauperización

La muerte del esposo traía a su mujer una larga serie de inconvenientes.

«Mucho pierde la mujer que pierde al padre que le engendró, o a la madre que la parió, o a los hermanos que mucho amó, o a los amigos que conoció, o a la hacienda que allegó; pero digo y afirmo que no hay otra igual pérdida en el mundo con perder una mujer a un buen marido, porque en las otras pérdidas no hay más de una pérdida sola, mas en esta del marido se pierden todas las otras juntas»499.

Las palabras de Guevara no son gratuitas según Mariló Vigil, pues opina que las mujeres que dependían económicamente del cónyuge se encontraban con serias dificultades para sobrevivir solas500. Si a la falta de una parte importante del trabajo del grupo doméstico, se sumaba el vivir en una sociedad al filo de la subsistencia y, a menudo, con hijos a su cargo, las condiciones de la viudedad no resultaban precisamente fáciles501. A través del estudio de los fuegos de Barcelona, Teresa Vinyoles concluye que la muerte del esposo hacía que este fuego no pudiese pagar los impuestos y se convirtiese en un hogar pobre502. Lo cierto es que, como apunta Fauve-Chamoux, para la gran mayoría de las mujeres de principios de la Era Moderna enviudar equivalía normalmente al empobrecimiento inmediato503. En el ámbito rural estudiado por Hufton, la viudez nunca supuso una mejora económica, a menos que se casase nuevamente y sumase a los haberes del primer marido los del nuevo. Pero en general, sin el trabajo del cónyuge, fuente importante de gananciales, se reducían los márgenes de renta504.

Las viudas de los siglos xvi y xvii eran perfectamente conscientes de estas cuestiones, por eso se lamentaban continuamente ante la muerte del cónyuge. Doña Joana Guerrero, viuda de Andrés de Sangüesa, exigía al Patrimonial del Reino que le entregasen lo que se le debía a su marido. Como criado del rey Carlos i se le había concedido una cédula de acostamiento de 25.000 maravedíes. Sin esta suculenta renta, la viuda se sentía desamparada pues su esposo, «murió dejando muy poca hacienda y muy grande necesidad […] y ella quedó muy pobre y necesitada con dos hijos»505.

En el caso de María de Garaño su reclamación no ascendía a tal suma. Su querella fue contra la villa de Puente la Reina-Gares, pues debía a Juan de Repáraz 68 ducados de su salario. Tras la peste que asoló la villa a principios del siglo xvii, Juan desinfectó las casas de los vecinos del lugar y a consecuencia de aquella labor feneció. Ahora, su viuda «ha quedado […] con mucha pobreza y desventura y padece mucho»506.

Muchas lloraban su mala suerte: «Catalina de Elía, viuda de Sancho de Labayen, ya difunto, guarda que fue de los términos de esta ciudad, dice que por muerte del dicho su marido ha quedado pobre y necesitada y no tiene con qué sustentar a dos criaturas que dejó de pupilar edad»507; «la suplicante es pobre de solemnidad»508; «por ser ella viuda y pobre y miserable»509; «Bona de Eslava, viuda, pobre miserable»510.

La muerte del compañero era en sí un duro golpe, pero había casos en los que la muerte era además trágica. Pedro de Elizalde, labrador y a quien todos conocían como «Sabio», murió tras una pelea con un pastor. Era él quien se ocupaba de traer el sueldo a casa, ¿cómo sobreviviría ahora María, su viuda? Además de exigir justicia junto al fiscal del Reino, es decir, el mayor de los castigos para el pastor que le había arrebatado a su esposo, necesitaba una compensación económica para salir adelante. El proceso carece de sentencia, solo consta el embargo de los bienes del pastor. Aunque contamos con un buen número de procesos en los que las viudas exigen una indemnización económica por la muerte violenta de sus maridos511. ¿Cómo compensar el asesinato de un hombre? ¿Qué suponía su pérdida para la economía familiar? ¿Qué gastos acarreaba su muerte? ¿Y qué compensación económica se estimaba para ellas? Ciertamente no era lo mismo ser viuda de un labrador, de un mesonero o de un importante mercader.

Por otro lado, en los casos en los que la Justicia fallaba a favor de compensar a la viuda, aún quedaba una segunda duda: ¿se haría efectiva la compensación económica? Graciana de Olejua protagonizó hasta cuatro procesos para vengar la muerte de su esposo y para recibir la indemnización que le correspondía, los dos últimos ya sin ayuda del fiscal512. Es el reflejo de lo que Iñaki Bazán ha llamado «las dos dimensiones del crimen»: por un lado, el ámbito privado o la parte sobre la que recaía el delito –Graciana y sus hijos–; por otra parte, la dimensión pública del delito, que atañía al rey. El criminal debía satisfacer ambas dimensiones513.

Muestra de ello es el caso de la pequeña localidad de Barasoain, fruto de un conflicto entre varios vecinos de la localidad por una propiedad, cuando Luis y Juan Salvador, padre e hijo, apuñalaron al pequeño comerciante Joan de Eriztain. Aunque la Corte en su primera sentencia condenó a muerte a los asesinos y embargó sus bienes514, la parte agraviada, la viuda del mercader y sus hijas, exigían una compensación económica por los daños personales que el crimen de Joan supondría en sus vidas. En este caso, según la demanda de su esposa, Joan de Eriztain era un hombre de unos 50 años «y era hombre muy sano y de buen sujeto y disposición […] que pudiera vivir 20 años más de lo que vivió, de no matarle». Respecto a su ocupación, era «tratante en pan y vino y ganados y otras mercaderías y muy curioso y diligente y amesonero que tenía muy bien prevenido su mesón y casa en el dicho lugar de Barasoain por todos los viandantes y pasajeros». Gracias a este negocio, su esposo «entretenía y entretuvo mientras vivió muy bien su casa, mujer, hijos y familia y vivía sobrado estante»515.

Joan dejaba a una viuda de 50 años y a tres hijas de 20, 13 y seis años. Todas ellas dependían del mesonero para cubrir sus gastos de vestido, calzado y alimento. A todo ello había que sumar el dinero que María había gastado en médicos, cirujanos, medicinas y viandas delicadas durante la dolencia de su marido (30 ducados). Lógicamente, la viuda

también acarreó con los gastos del «entierro, honras funerarias, misas, cera y cabo de año del dicho Joan de Eriztain, su marido, y en las comidas de los clérigos y ofrendas de dineros después acá que falleció el dicho su marido, 200 florines de moneda». Así como los gastos por el seguimiento del proceso contra Luis y Juan Salvador en la Corte y en el Consejo: «en alguaciles, escribanos y comisarios, como en solicitadores, letrados y procuradores y relatores, autos y escrituras y provisiones reales, durante el tiempo que duró el dicho pleito […] 40 ducados».

Finalmente, la viuda también exigía que se le pagase por lo que ella había gastado desde la muerte de su esposo para «el entretenimiento y alimentos de su persona y de las dichas tres hijas del dicho su marido y de su criado, familia, 150 ducados, para lo cual le fue forzado vender y vendió la dicha viuda una casa en 100 ducados y un censo de 50 ducados de principal que ella y su marido tenían asentado en el lugar de Garinoain»516.

Es decir, la muerte del esposo suponía un sinfín de inconvenientes y gastos. Claro está que la viuda, en su propio interés, habría exagerado en su articulado la dependencia económica que ella y sus hijas tenían respecto a Eriztain. De hecho, en el extremo opuesto, el procurador de los asesinos intentaba relativizar esta dependencia. Por ejemplo, aseguraba que el mesón se llevaba más gracias al «buen regimiento» de María que al de Joan. Aseguraba también que Eriztain no tenía 50 años, sino 65, y era un hombre «de mala vida, mal regalado y de mal regimiento y doliente de su persona y de mal recado», que si hubiera vivido tres años más «hubiera vendido y ajenado todos los bienes que tenía por ser como era y fue hombre revoltoso e que siempre andaba en cuestiones y diferencias e pleitos con unos y con otros y ausentado por ello de su casa». Era María, según la parte contraria, quien sacaba adelante a la familia y si esta había tenido que vender algunos bienes tras la muerte de su esposo habría sido para pagar las deudas que este dejó. Es más, después de su muerte, «su mujer y criaturas viven mejor y tienen de qué y con qué alimentarse mejor y son mejor tratados»517. Leyendo la defensa de Luis y Juan Salvador, parecería que estos habían hecho un favor a la viuda matando a su marido.

A través de los articulados de acusación de viudas como la del mesonero de Barasoain podemos ver la importancia que en una sociedad patriarcal tenía la figura masculina en el hogar. Por supuesto, en cualquier pleito ambas partes presentaban los hechos para que la sentencia fuera lo más favorable a su causa. Por eso, si el difunto en cuestión tenía 60 años a su muerte, su esposa diría que tenía 50 y le quedaban 20 por vivir. Diría que tenía una salud de hierro, una inmejorable disposición para el trabajo y una gran prole que mantener. Mientras que la labor de la defensa consistía en desmontar todos sus argumentos.

Pero lo cierto es que en la mayoría de los casos se trataba de un castigo del destino: con la muerte del esposo se perdía su mano de obra, su «industria» y su oficio; su enfermedad había acarreado un sinfín de gastos en medicinas, cirujanos y cuidados; su muerte suponía invertir la hacienda en honras fúnebres, misas y entierros; la búsqueda de justicia, dinero en procuradores, notarios y cartas; si habían quedado hijos e hijas del matrimonio la viuda tendría que alimentarlos, criarlos y dotarlos para un futuro casamiento. Ahora tendría que encargarse sola de todas estas cuestiones, tendría que ser el cabeza de familia, por capricho del destino debería desempeñar dos roles en uno, el de padre y el de madre.

No es de extrañar que la imagen de la viudedad se asociara con el desamparo. Al fin y al cabo, la viudedad comprendía un origen doloroso en sí. Las circunstancias de cada una de las mujeres que perdían a sus esposos podían hacer que este trance fuera más o menos llevadero.

1.3. La viuda endeudada

Sin duda que la viuda tuviera que enfrentarse a los acreedores del cónyuge no facilitaba el nuevo viaje. En 1618 moría Pablo Palacios dejando una cuantiosa deuda a su viuda: 800 ducados de fianza que había recibido de Fausto González de Asarta para el arriendo de las carnicerías de Viana. Cuando Fausto feneció, sus hijos llevaron a la viuda Francisca de Eguelleta ante los tribunales para que esta se hiciese cargo de la deuda. El proceso duró casi dos décadas y la llevó a la ruina518.

El acoso al que los acreedores sometían a la viuda indignaba a tratadistas como Guevara: era lamentable que los amigos del esposo solo se acordaran de ella para «pedir servicios viejos o levantar pleitos nuevos»519. La imagen que Guevara proyectaba no estaba alejada de la realidad. Las viudas navarras que acudían ante los tribunales lo hacían en el 12,5% de los casos por cuestiones de deudas, bien para responder ante estas (61%), bien para exigir lo que se les debía (39%). En Navarra, durante los dos primeros siglos de la Edad Moderna, 243 acreedores interpusieron demandas contra las viudas de aquellos con los que tenían cuentas pendientes.

En los 155 procesos en los que las esposas reclamaron lo que se les debía a sus difuntos maridos, se repiten las expresiones de necesidad que justificaban su demanda. Si la viuda no conseguía recuperar lo que por derecho correspondía a su esposo, su supervivencia peligraría. Nuevamente, en una sociedad patriarcal, la dependencia económica del marido era evidente. En una gran parte de los casos se trataba de salarios que se habían dejado de pagar al sujeto y que ahora, al morir, su esposa se encargaba de reclamar. Muchos son los casos de viudas de boticarios, cirujanos o médicos que exigen el pago de las boticas, medicinas o servicios médicos de sus cónyuges. De hecho, entre los 155 procesos en los que la viuda reclama la deuda el 66% corresponde a este tipo de casos, entre los que también se encuentran abogados, escribanos, escultores y miembros de otros oficios.

La viuda del médico de Cintruénigo José Escribano interpuso hasta cinco demandas contra la villa y otros particulares del lugar por el impago del salario de su esposo520. Pasó 11 años apelando a las instituciones del Reino por «la gran necesidad en que ha quedado, estando viuda y con cuatro criaturas […] que no tiene con qué alimentar»521. La figura de la viuda endeudada refleja de forma más nítida la imagen de la viuda desamparada, agobiada por los acreedores de su difunto esposo. Así, según explica Hufton, esta solía ser una de sus primeras tareas. La liquidación de estas deudas llevó a muchas a la ruina. De este modo, más del 50% de las viudas en la época de los Estuardo, en ciudades como Salisbury y Oxford, ya no vivían en la misma casa a un año de la muerte del cónyuge. Según transcurría el tiempo, el porcentaje aumentaba522.

Este era el caso de Juana de Huarte, una viuda de Pamplona que, tras la muerte de su esposo, a mediados del siglo xvi, tuvo que dejar la casa conyugal porque no podía mantenerla. Un vecino de la viuda declaraba que Juana «ha sido y es muy pobre que no tiene bienes raíces ni muebles, que este testigo sepa, y si las tuviese lo sabría porque al lado de la casa de este testigo vive y reside la dicha Juana de Huarte en un aposento alquilado y del tiempo que arriba tiene dicho ha visto que se ha tratado y trata con toda la pobreza del mundo»523. Es decir, en vez de ser libres por medio de la propiedad, eran víctimas de las obligaciones que esta conllevaba524.

Es de nuevo Guevara el que denuncia estas situaciones:

«una mujer que ha de mantener hijos y familia, sobra de razón tiene para estar

angustiada de ver que, si se ha de mantener con la aguja, aun no tiene para pan y agua; si lo ha de ganar con su cuerpo, pierde su alma; si lo ha de pedir a otros, hácele vergüenza; si ha de despedirlos de su casa, cae de su honra; si ha de cumplir el alma de su marido, ha de vender su ropa; y, si no quiere pagar las deudas, llévanla delante la justicia»525.

1.4. Anciana e impedida

Junto a la de la endeudada, otra estampa típica era la de la viuda anciana e impedida. Lo cierto es que la vejez526 no aportaba sino pesares, sobre todo si el anciano en cuestión pertenecía al género femenino. Esta es la opinión de las investigaciones que se han acercado a esta etapa de la vida en el Antiguo Régimen527. La vejez femenina se asociaba a la época en la que una mujer dejaba de ser fértil, es decir, a partir de los 40-45 años528 («María de Villanueva, la cual es mujer anciana y de más de 50 años»529).

Una vez perdida su función reproductiva, «¿qué oficio adquirimos en la república?», se preguntaba la alcahueta Gerarda, personaje de *La Dorotea* de Lope de Vega530.

A pesar de que la visión negativa de la vejez no afectaba solo al mundo femenino (desde la Edad Antigua –según explica Georges Minois–, la vejez ha tenido connotaciones negativas para hombres y mujeres531), esta visión se convertía en cruel cuando se trataba de una mujer. No es casualidad que esta cuestión se acentuase en la primera Edad Moderna. Ante una fuerte crisis económica y demográfica, fue ensalzada la labor de reproducción de las mujeres, por lo que es lógico entender que, tras la menopausia, cuando las mujeres perdían su capacidad reproductiva, la imagen de la mujer fuera denostada. Así, durante el Renacimiento, en los retratos de mujeres el envejecimiento parecía producir efectos más devastadores que en los hombres. La mujer joven era el símbolo de la belleza física y moral, de la procreación, del amor y del placer terrenal, mientras que al cumplir años se convertía en el símbolo de lo contrario: la fealdad, el odio y sufrimiento532.

También los literatos del Siglo de Oro dedicaron duros adjetivos a las mujeres mayores. El soneto *A una vieja* de Quevedo es uno de los retratos de la vejez femenina más crudos de su época:

«En cuévanos, sin cejas y pestañas,
ojos de vendimiar tenéis, abuela;
cuero de Fregenal, muslos de suela;
piernas y coño son toros y cañas.
Las nalgas son dos porras de espadañas;
afeitáis la caraza de chinela
con diaquilón y humo de vela,
y luego dais la teta a las arañas.
No es tiempo de guardar a niños, tía:
guardad los mandamientos, noramala,
no os dé San Jorge una lanzada un día.
Tumba os está mejor que estrado y sala;
cecina sois en hábito de arpía,
y toda gala en vos es martingala»533.

En la misma época en que Quevedo escribía sus sonetos, gracias al gusto del arte barroco por las escenas de la vida cotidiana –ámbito asociado preferentemente con lo femenino– proliferaron las escenas con mujeres ancianas en tareas cotidianas, siendo Velázquez o Murillo maestros en representarlas534.

La estampa de la mujer anciana se relacionó a menudo al estado de viudedad. Ello se debe al amplio porcentaje que ocupaban las mujeres que habían perdido a su marido entre el

resto de féminas mayores de 50 años. La mujer viuda y anciana se asociaba a su vez a la pobreza, ya que en este espectro social se daba un mayor grado de dependencia familiar535. Así pues, el envejecimiento también podía contribuir a la dependencia de la viuda y, en definitiva, a su empobrecimiento.

Es decir, las viudas de cierta edad dependían en parte de las solidaridades familiares. Una de las ancianas afortunadas que contaba con la ayuda de sus dos hijos era Juana de Santesteban. Pero cuando en 1662 ambos fueron requeridos para que sirvieran en los tercios de Portugal, Juana se sintió completamente desamparada. Por eso decidió acudir a los tribunales536. El procurador de Juana se refería a una decisión que las Cortes habían adoptado en Pamplona el 30 de junio de 1662 y que sirvió como argumento para la causa de esta viuda de Ekai:

«estando los tres brazos de este Reino juntos en Cortes Generales, se propuso si se hará declaración de que no es el ánimo del Reino que en esta leva puedan ser compelidos padre e hijo ni dos hermanos a servir en ella, aunque vivan en distintos lugares, y habiéndose votado conformaron los brazos y asintieron en esta proposición»537.

Amparándose en este argumento, suplicó que su hijo Juan quedara exento de ir al ejército538. En un primer momento, la Corte Mayor mediante un auto decidió que, puesto que Domingo tenía la obligación de acudir, su hermano debía quedar libre539. Esto provocó la inmediata indignación del jurado del lugar de Izurdiaga, donde residía Juan. El representante de Izurdiaga explicaba que necesitaban a Juan para cumplir con la obligación de aportar un hombre a la leva: si Juan y Domingo eran naturales del valle de Arakil, no era problema de Izurdiaga que Domingo fuera en nombre de un valle al que no pertenecía por nacimiento. Juan había sido reclamado justamente, más cuando, según las palabras del procurador, andaban «fugitivas todas las personas de quien pudiera echar mano» Izurdiaga.

Pero Juana necesitaba a su hijo menor, «porque mi parte es una pobre mujer de solemnidad y solamente vive de bajo del amparo de lo que gana por sus brazos el hijo que le tienen preso en el lugar de Izurdiaga para enviarlo por soldado, y así a este se le debe dar libertad porque harto hace la dicha mi parte en dejar otro hijo para que vaya a la guerra que es el que le tiene preso el lugar de Echauri, el cual está casado en el lugar de Echauri, y este nunca ha sustentado a mi parte»540.

Efectivamente, la Corte Mayor ordenó que se pusiese en libertad a Juan. La intención del Reino era proteger en la medida de lo posible a las viudas de los inconvenientes de la guerra. Por ello, las Cortes ordenaron que las viudas que fuesen pobres quedaran libres de aposentar soldados541.

Navarra no era la única sensible a la fragilidad de la figura de la viuda en momentos bélicos. En Castilla se estableció que en la elección o sorteo que se hiciera para los tercios no se incluyera a ningún hijo único de viuda «porque no falte quien cuide de su sustento y de la administración de la hacienda que tuviere»542.

La pobreza no siempre llegaba por la inesperada ausencia de un hijo, sino por la negligencia de este. Para asegurarse una vejez digna, muchas viudas, como otros ancianos del Antiguo Régimen, donaban sus bienes a cambio de cuidados y compañía543, aunque la otra parte no siempre cumplía el trato. Así pues, este tipo de donaciones generaron conflictos posteriores en no pocas ocasiones. Para Guerra Medici, la situación de estas viudas ancianas era poco envidiable. A pesar de que las leyes estatutarias italianas prohibían echar de casa a las madres, esta situación se producía a menudo. Tal vez no fueran expulsadas directamente, pero la convivencia resultaba tan incómoda que, finalmente, optaban por marcharse544.

De todos estos enfrentamientos tenemos constancia gracias a los procesos por discordia encontrados en el agn en el que una viuda estaba implicada (14 pleitos), o aquellos en los que las viudas reclamaban ser alimentadas y acogidas al verse desamparadas por sus familiares (69 causas judiciales).

Cuando a Elena de Hernani dejó de atenderle su hijo Lucas Navaz, la viuda quedó en una situación sumamente precaria. Hacía ocho meses que el menor de sus hijos había contraído matrimonio con Magdalena de Aguirre en Estella. Elena, viéndose mayor –tenía más de 80 años–, «enferma y tullida», decidió donar todos sus bienes al matrimonio a cambio de que su hijo la cuidase, vistiese y alimentase «conforme a la calidad de su persona y de tratarla bien, como a madre». Pero su hijo, lejos de cumplir el trato, «además de que la trata mal de palabras injuriosas sin tenerle respeto de hijo a madre, no le da alimentos ni recado para su entretenimiento y enfermedad y hambre, tanto que si no se le manda con rigor le hará morir en la cama donde está por falta de sustento»545. De esta manera, atendiendo a la súplica de la anciana, la Corte Mayor ordenó que dos médicos de Estella visitaran a la viuda y establecieran bajo juramento en qué condiciones se hallaba y qué necesitaba para su sustento. Los médicos dieron fe de la precaria situación de Elena y consideraron que, estando enferma en la cama y «muy impedida de su vejez de suerte que no se puede valer de su persona», se le debían conceder entre dos y tres reales al día para su supervivencia546. En vista de estos testimonios, la Corte Mayor estipuló que Lucas de Navaz diese a su madre real y medio cada día para que esta se pudiese alimentar547. Y es que la situación de una viuda de avanzada edad era muy frágil, sobre todo si se encontraba sola y enferma548. Además, el abanico de posibilidades se iba cerrando con el transcurrir de los años.

2. La viuda maltratada

Que la figura de la viuda se haya relacionado con la debilidad no se debe solo a su fragilidad económica, sino también a su soledad. Una soledad que podía llevar a la indefensión ante las agresiones. La negligencia de aquellos en los que confiaban para ofrecerles cuidados y cariño era un tipo de agresión. Pero esta realidad podía ser todavía más cruel. Para acercarnos a esta imagen contamos con las 34 demandas por maltrato interpuestas por viudas ante los tribunales navarros en los siglos xvi y xvii. Soy consciente de que los procesos no representan la totalidad de los casos, ya que muchas, ante la imposibilidad de huir de aquella situación, aguantaron en silencio golpes y vejaciones.

¿Quiénes agredían a las viudas? Eran sobre todo personas de su entorno. Encontramos principalmente dos situaciones de agresión: aquella surgida fruto de la convivencia o la relación con hijos o familiares (62%) y que daba lugar a enfrentamientos patrimoniales que acababan en actos violentos; y el maltrato como consecuencia de una disputa entre vecinos (38%) que había pasado de las palabras a las manos.

Como habrá quedado claro en el punto dedicado a las injurias, muchos de estos ataques verbales fueron acompañados de agresiones físicas. Aunque lo que más dolía a la viuda era el ataque a su honor, no por ello los golpes dejaban de doler.

Ante la agresión a una viuda pamplonesa, los vecinos reprendieron, indignados, al agresor por «haber puesto manos y nota en la dicha Gracia de Lacarra, siendo como es

mujer vieja y vecina a quien debía tener respeto no habiéndole dado ninguna ocasión por entonces ella ni otra persona»549.

Estas agresiones eran fruto de disputas verbales, hechos puntuales ante los que la comunidad se alzaba indignada. Pero el maltrato continuado que sufrieron muchas viudas a manos de sus familiares fue más duro y enlaza de forma más clara con la imagen de la viuda desamparada. Entre las agresiones sufridas por sus familiares, los hijos (39%) de las viudas eran los principales maltratadores, seguidos por los hijastros (15%), suegros (15%), cuñados (15%), yernos (8%) y hermanos (8%).

Vistos estos datos, nos surge una pregunta: ¿qué motivaba a un hijo a agredir a su madre? En Navarra era tradicional establecer un heredero en las capitulaciones matrimoniales: el padre y la madre del novio nombraban heredero a su hijo o hija, que después del matrimonio vivía con cónyuge en la casa paterna hasta que, cuando morían, se hacía efectiva la transmisión hereditaria550. Pero, hasta que se diera esta transmisión, ambas generaciones vivían en una situación de desigualdad que podía crear tensiones.

En vida de su esposo Lope de Yaben, Juana de Olza había hecho donación a su hijo de sus bienes. Mientras, el joven matrimonio serviría al matrimonio viejo viviendo todos bajo un mismo techo. Pero cuando Lope murió, la joven pareja quiso cambiar las tornas y empezó a maltratar a la viuda. Juana narró así los hechos:

«su hijo, y Joana de Mendigaña, su mujer, ayudándose el uno al otro, después de haberla tratado muy mal de palabras, la asieron de su persona y arañándole la cara y dándole muchos golpes, empellones y mojicones, perdiéndole de todo punto el respeto que le debían como su madre, quitándole el paño que traía en la cabeza y haciéndole otros maltratos en su persona, deciéndole palabras de desacato, la echaron fuera de su casa a ella y a una niña de cinco años que tiene, a la cual también la maltrataron porque favorecía a la suplicante como a su madre, y quedando ellos en la dicha casa y cerrándole la puerta quedándose con ella y con todos sus bienes muebles y raíces, vestidos y camisas, en lo cual ha delinquido gravemente y atrozmente merecen ser castigados con particular rigor»551.

La disputa entre madre, hijo y nuera había estallado por una demanda que la viuda había interpuesto ante la Corte Mayor y el Consejo Real en la que exigía la restitución de la casa donde todos vivían. Cuando la joven pareja se negó a abandonarla, la convivencia se hizo insoportable. Pedro de Ulzurrun, criado de la viuda, contó al tribunal que una noche vio cómo Juana tenía su brazo marcado por un mordisco que le había dado su hijo. Las diferencias patrimoniales habían dado lugar a la agresión. El proceso no contiene ninguna sentencia, pero da noticias de la detención del hijo, que desde la cárcel solicitó que el enfrentamiento fuese resuelto por árbitros, ante lo cual su madre dio su consentimiento552.

Ya lo decían las propias viudas, sus hijos, que, por el orden natural de la vida, debían guardar respeto a sus mayores, estaban cometiendo un delito atroz. No en balde «Honrarás a tu padre y a tu madre» era el cuarto mandamiento. En algunos casos, era la comunidad la que intervenía para restablecer la paz. Se trataba de un enfrentamiento familiar, privado, pero que, por su gravedad, atañía a todo el pueblo o vecindario. La viuda exigía el respeto que sus hijas o hijos le debían en su condición de madre, pero los intereses económicos o patrimoniales podían a veces más que dicho deber.

En otras ocasiones, la viuda se encontraba en la situación contraria: ella era la nuera y sus suegros los señores de la casa. Fruto de la donación hecha a favor de su esposo, muchas habían vivido con sus suegros y a la muerte de su esposo lo seguían haciendo. En estos casos, lo que vemos en los pleitos es que las viudas salían de casa de sus suegros por la mala convivencia. En estas ocasiones, las viudas acudían a sus padres, si vivían, o a sus familiares

y amigos en busca de protección. No estaban en condición de exigir respeto a sus suegros, pues ellos eran los señores de la casa y los donadores. Ante el maltrato sufrido, la mayoría optó por reclamar la restitución de sus bienes e intentar emprender una nueva vida lejos de aquellos que las maltrataban.

3. La protección de la viuda desamparada

La viuda, asediada por sus acreedores, pobre, sola o maltratada, ¿estaba realmente desamparada? Los tribunales y la comunidad condenaron a aquellos maltratadores y las solidaridades familiares y sociales acogieron a aquellas que no podían sustentarse por sí mismas. Adentrémonos en las formas de amparar a estas «desamparadas».

3.1. Solidaridades familiares

En primer lugar y como cualquier otro miembro de una comunidad, las viudas estaban rodeadas por una fina red de relaciones familiares y sociales. Según Parola, de esta red formaban parte las amistades, la parentela, el vecindario, el gremio y el Estado553. Muchas acudieron en primer lugar a la solidaridad de los más cercanos: sus familiares. Como se ha señalado en el punto anterior, muchas ancianas donaron sus bienes a sus hijos u otros parientes a cambio de cobijo y cuidados. Pero no solo las viudas de avanzada edad necesitaban del amparo de sus familias. María Bardoz se casó en 1545 con Joanes de Subiza. Tras el matrimonio, la pareja comenzó a vivir en casa del padre de Joanes, Sancho. Cuando Joanes murió cinco años después, Sancho echó de la casa a la joven viuda554. Por suerte, María contaba con la ayuda de su padre, quien le dio «casa, pan y familia».

María Teresa Guerra Medici se ha referido a las situaciones en las que los parientes del marido intentaban alejar a la incómoda viuda de la casa del esposo a través de tácticas indirectas: reduciendo al mínimo sus alimentos, su vestimenta, etc. En estos casos, de poco servían las disposiciones del difunto, que se había preocupado de asegurar una vida digna para su esposa. Por eso, la familia de origen de la viuda a veces ejercía el derecho de *tornata*, ofreciendo refugio a las jóvenes viudas555. Cuenta Christiane Klapisch-Zuber que en el siglo xv algunos testadores florentinos, preocupados por asegurar un asilo a las viudas de su rango, reservaron una de sus casas para «acoger en el futuro a todas nuestras mujeres que salieron de casa y que quedaron viudas, y asegurarles así su derecho». Se trataba de asilos familiares, donde podrían terminar honorablemente sus días556.

Así pues, aquellas viudas que carecían de un patrimonio personal dependían muy mucho de la generosidad y buena fe de los herederos del marido557. Esta buena fe no existió en el caso de Blas Martínez de Arguiñano. En 1643, Joana de Aranaz pedía a su suegro, Blas, que la alimentase, pues desde que su esposo Juan «murió en el hospital de Zaragoza como pobre», ella y sus dos criaturas «son pobrísimos, que se sustentan de limosna»558. Su suegro se negó y la viuda tuvo que apelar a los tribunales reales. En otros casos, se daba la generosidad. Así, Catalina de Güesa, cinco años después de haber enviudado, continuaba viviendo con su suegro en la casa de este559.

3.2. Solidaridades vecinales

A menudo ocurría que los propios parientes de estas mujeres eran demasiado pobres para ayudarlas o, simplemente, se negaban a hacerlo y, por ello, las viudas acababan dependiendo de la caridad de sus vecinos. Este fue el caso de Lucía Castellanos, viuda que en su ancianidad había decidido donar sus bienes a su prima y esposo a cambio de que estos la cuidasen. Decidió mudarse de Tafalla a Olite para vivir con la pareja. Cuando la convivencia se hizo insoportable, fue un vecino de Olite quien se apiadó de ella. La propia viuda narraba cómo, al «tener mucha edad, muy cansada y fatigada, se halla muy pobre y a pique de pedir limosna» y «lo hubiera hecho de no haberla llevado a su casa el vicario de la dicha villa de Artajona, compadecido de su pobreza y necesidad y de ser como es una mujer de mucha edad y que tiene muchos achaques y enfermedades»560.

La joven viuda vecina de Huarte, Mari Joan de Aldaregui, era «mujer muy pobre» y según los testigos vivía «con mucha necesidad», tanta que «aunque solía tener casa y viñas en vida de su marido, las enajenó y vendió, y solamente tiene una estancia de poco valor donde al presente vive». En vista de su precariedad, uno de sus vecinos, Francés de Biurrun, junto con otros miembros de la comunidad, «le hacen limosna»561. Martín de Huarte explicaba, por su parte, que Mari Joan subsistía gracias a la colecta que «en las iglesias se cogía para ella y con el favor y beneficio de buenas gentes»562. Es decir, ante la necesidad de uno de los miembros de la comunidad, sus convecinos ofrecían su ayuda.

Muchas de estas viudas se enfrentaron a las adversidades formando redes solidarias con otras mujeres que vivían su misma situación563. Por ejemplo, Ana de Hualde se mudó junto con otra viuda de Zaragoza, Ana, y su hija a «la casa y horno de la Zapatería» de Pamplona, donde los testigos narraban que ambas «vinieron y se recogieron […] y luego a pocos días que así estaban juntas vio algunas veces a un viejo llamado Ribera, que dicen vive en palacio, que vino con unas *greguescos* para que la dicha Ana de Hualde los cosiese y a vueltas de esto la dicha viuda que con la dicha Ana de Hualde estaba, le dijo que el dicho Ribera le daba un pan de ración y tarja y medio o dos tarjas cada día y que se los daba deciendo que había sido su criada la dicha Ana de Hualde y que como a otros había de hacer limosna se la daba a ella»564.

En otras ocasiones era la comunidad eclesiástica de un monasterio cercano la que se apiadaba de ellas. María de Berrio «ha dos años que está viuda con dos criaturas que le dejó su marido y vive con su padre que es hombre de más de 80 años, muy debilitado que no puede trabajar en cosa ninguna y viven en tal necesidad que las monjas del monasterio de Santa Engracia todos los días les hacen limosna de pan y vino y con panaje y con esta limosna y lo que trabaja la dicha mi parte se han sustentado y se sustentan todos los cuatro sin hacer mal a nadie»565.

Muchas viudas tuvieron que recurrir a la beneficencia eclesiástica, lo que, según Mariló Vigil, llegó a ser un problema agobiante y una verdadera carga para la Iglesia. Por ello, el padre Astete en su *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas* de 1603 recomendaba a los fieles que quisiesen hacer alguna obra de caridad que acogiesen alguna viuda para ayudar a la Iglesia a llevar este peso566.

3.3. La protección del Estado

Las viudas no solo contaban con las solidaridades familiares y la ayuda de sus vecinos y amigos. Existía una conciencia institucional de la precariedad de la viudedad que llevó a los diferentes niveles del Estado a preocuparse por ellas. Por ello gozaron de una serie de

prerrogativas que iban desde el ámbito procesal, al laboral o patrimonial. Guglielmi explica que, junto con los huérfanos, las viudas participaban de la condición de personas a las que había que brindar apoyo567. Medici también habla de este concepto de personas miserables que acompañaba al estado de viudedad. Por derecho se establecía que se les debía ayudar. En Italia, por ejemplo, se les exoneraba de pagar ciertos impuestos. Por eso el estatuto de Torcello permitía ciertas facilidades para las viudas pobres que no pudieran pagar el ducado exigido al resto de ciudadanos568. Esta concepción encontraba su origen en la tradición bíblica que exigía protección y caridad hacia los desvalidos, entre los que se encontraban el extranjero, el huérfano y la viuda.

Entre los tratadistas de la Edad Moderna, fue principalmente Guevara quien insistió a los príncipes que, siguiendo estos preceptos cristianos, debían amparar a la viuda569, animando a los Estados a que pusiesen en marcha leyes y formas de protección para estas mujeres. Por eso, siguiendo el ideal cristiano de caridad, en los estatutos italianos de finales de la Edad Media las viudas aparecían bajo el apelativo de «personas miserables». Así, cada año se escogían procuradores que interviniesen en la defensa de estos huérfanos, viudas y otros miserables570.

Este tipo de asistencia jurídica gratuita no era exclusiva de la Italia bajomedieval. En Navarra, en 1541 nacía el abogado de pobres para responder a la multitud de pleitos que estos presentaban ante la Corte y el Consejo. Además de esta figura, por las mismas fechas se creó la del procurador de pobres, que debía residir en el edificio del Consejo y que se encargaba de defender a aquellos «pobres de solemnidad» que no pudieran hacer frente a los honorarios de un procurador571.

En Castilla, las viudas contaban con un privilegio o ventaja procesal que consistía en la posibilidad de acudir en primera instancia ante los más altos tribunales regios para resolver sus litigios civiles y criminales. Una vez más, esta bondad de trato se les aplicaba por estar dentro del grupo social de los desvalidos572.

En la Italia bajomedieval, Guerra Medici recoge el juramento prestado por el capitán del gobierno de Ascoli Piceno que declaraba que se haría justicia sumaria y rápida «a todos los pupilos, huérfanos, a las mujeres viudas y al resto de personas miserables, sin perjuicio para ellos»573.

Dejando el derecho procesal, veamos si el Estado preveía algún tipo ayuda económica para ellas. En Inglaterra, se procuraba que las viudas tuvieran derecho a un subsidio574. En Navarra solo he encontrado un pequeño número de procesos en los que se reclamaba una especie de «pensión de viudedad». Eran peticiones que provenían de aquellas viudas de hombres que habían ejercido cargos públicos. Por ejemplo, la viuda del oidor del Consejo explicaba que «su marido sirvió las plazas de vuestro Consejo y Corte más de 20 años con mucha rectitud y entereza, continuación y asistencia y aprobación del Reino, y fue algunos años decano de vuestro Consejo y consultor en las Cortes del dicho Reino», por lo que suplicaba «que en consideración de lo referido, y de la necesidad con que la ha dejado, con muchas obligaciones y una hija del dicho matrimonio, fuésemos servidos de hacerle merced de 400 ducados de renta».

¿Acostumbraba el Reino a otorgar ciertas rentas a las viudas de sus oidores? Por los articulados de varios casos cabe deducir que, efectivamente, estipulaba ciertas pensiones para las viudas, sobre todo si se hallaban ante necesidades económicas.

3.4. Asilos y hospitales

Los asilos y hospitales dieron cobijo a pobres, peregrinos y viudas durante la Edad Moderna, bien por iniciativa privada, bien por pública voluntad. En Italia, muchas ciudades y generosos benefactores, hombres y mujeres, proveyeron la creación de instituciones para alojar a las viudas que no tenían medios para vivir solas. Viudas jóvenes, y sobre todo con hijas, para las cuales la falta de una dote ponía en peligro la posibilidad de llevar una vida honorable. En Florencia en 1370 se instituyó el asilo del Orbatello para recoger a las viudas pobres. Fundado por Nicolò di Jacopo de los Alberti y terminado por su hijo Antonio, debía ser el refugio donde las viudas pobres podían vivir en pequeños apartamentos con sus vástagos hasta que estos cumplieran los 12 años575.

Explica Jimeno Jurío que, fruto del cambio espiritual del Renacimiento y de un individualismo cada vez más radicalizado impulsado por el el nuevo sistema económico, la iniciativa creadora y mantenedora de los centros benéficos partió principalmente de particulares. Por toda Europa se promocionaron durante los primeros siglos de la Edad Moderna asilos, hospitales, arcas de misericordia, obras docentes, dotes para doncellas, establecimientos para huérfanos y, cómo no, para viudas576. Es decir, lo que podría parecer un aumento de la solidaridad respecto a los más necesitados era, en realidad, una consecuencia de un sistema que de hecho estaba debilitando las redes de solidaridades vecinales, familiares y comunales. Se trataría, como en épocas más contemporáneas podemos observar, de una sustitución de la justicia social y del reparto más equitativo de los recursos, por el concepto de caridad.

Los hospitales del siglo xvi habían nacido en su mayoría en los siglos anteriores y tenían un significado distinto al que hoy les damos. Se trataba de albergues u hospederías, instituciones nacidas para el socorro de pobres, a quienes se les ofrecía pasar una o varias noches bajo techo. En Medina del Campo, algunas cofradías salían por la noche con lumbre para recoger a estos necesitados y llevarlos a sus hospitales577. En Pamplona, nos cuenta Núñez de Cepeda, el padre de huérfanos de la ciudad, Miguel de Ollacarizqueta, presentó un memorial al Consejo en 1592 donde describía los ocho hospitales que existían en la ciudad, más el de extramuros del barrio de la Magdalena y el Hospital General578. Se trataba de locales reducidos donde se recogían peregrinos, vagabundos o viudas pobres que dependían en su mayoría de cofradías artesanales579.

A estos hospitales fundados por gremios, siguió en la Edad Moderna una corriente de fusión de los pequeños hospitales medievales de las ciudades, bajo la denominación de hospitales generales. En Navarra se unieron en uno los de Estella, Sangüesa y Tudela. No ocurrirá así en Pamplona, donde los pequeños hospitales pervivirán gracias a la protección de sus cofradías fundacionales y se dedicarían desde entonces a labores de casa de hospedaje. Mientras que el Hospital General se dedicaba a la asistencia sanitaria580. Esta tendencia se daba en otros lugares de la Monarquía. Cuando en Medina del Campo se decretó en 1587 la reducción de hospitales para crear uno general, varias casas destinadas a hospedar viudas, junto con el Hospital de la Piedad y algunas cofradías, quedaron al margen de dicha reducción581.

Como vemos, algunos de estos hospitales estaban destinados al amparo de viudas. En Florencia, donde las mujeres solas, ancianas y pobres eran numerosas, la mitad de las asistidas en el Ospedale dei Mendicanti eran viudas582. En Santiago, desde 1565, por mandato del cabildo catedralicio, se sustentaban varias mujeres pobres y viudas «en la casa que se dice de los pobres sita en la rúa de Raíña» y que vivían de la caridad de sus vecinos. Sin salir de Santiago, desde 1571 funcionaba el Hospitalillo de Salomé, destinado a dar cobijo a 12 mujeres «pobres, viejas y estropeadas», que también se sustentaban de la caridad

de los vecinos583. En Medina del Campo, junto al hospital de Quintanilla, existían unas casas destinadas a vivienda y asilo de viudas pobres584. Mientras que en Pamplona la Cofradía del Santísimo contaba con dos casas para dar cobijo a viudas pobres: una era la del Corpore Christi en la calle del Obispo; y otra, en la calle de Calderería, en la basílica de San Martín.

Hacia 1327, Arnaldo Barbazano fundó la Cofradía del Santísimo o Corpore Christi en la capilla de la Barbazana de la catedral de Pamplona. Las viudas tenían que rezar todos los días el Rosario en comunidad585. Núñez también da cuenta de que en el siglo xvii el Hospital de San Miguel –fundado por la cofradía homónima–, en San Nicolás, contaba con dos casas: en una de ellas se recogían 12 viudas pobres, a las que se les daba habitación y el capellán de la misa de doce les daba alguna limosna de fundaciones dejadas a este fin586.

4. Conclusiones sobre la imagen de la viuda desamparada

La imagen de la viuda pobre responde a una realidad demográfica. La organización patriarcal de la sociedad que otorgaba a los hombres mayor capacidad económica que a las mujeres –desde el patrimonio que podían gestionar hasta los salarios que percibían– hacía que, en aquella época, como en la actual, la renta de los hombres fuera muy superior a la de las mujeres. Por ello, la falta del cabeza de familia suponía un empobrecimiento casi inmediato. Numerosos son los procesos en los que las viudas se lamentan de su situación. Habían perdido a su compañero sentimental, pero también al cabeza de familia, con todo lo que ello suponía: mano de obra, aportaciones económicas, etc. Esta era una merma que afectaba a todas las viudas, independientemente de su clase social. Probablemente la viuda de un labrador que perdía a su esposo y que carecía de bienes propios caería en la miseria con mayor facilidad que la viuda de un importante mercader de Pamplona. Pero en ambos casos la muerte del esposo era un factor de empobrecimiento.

Además, la imagen de la viuda endeudada no era poco frecuente: agobiada por los acreedores de su difunto esposo, el pago de las deudas y gastos fúnebres llevaba a muchas a la ruina. De ahí los estudios que nos hablan de mujeres que al año de enviudar debían abandonar la casa conyugal en busca de otra más económica.

La viudedad además iba en no pocas ocasiones de la mano de la vejez (así lo demuestran los estudios demográficos). La vejez comprendía frecuentemente enfermedad o dificultades para valerse por sí mismas. Estas mujeres entregaban sus bienes a sus hijos, hijas o familiares a cambio de ser alimentadas, cuidadas y protegidas. Por desgracia para ellas, muchos no cumplían su parte del trato y estas mujeres acababan en la indigencia.

Pero la pobreza no era el único mal que podía acechar a una viuda. Su soledad no solo la dejaba en manos de los acreedores y las obligaciones familiares, también la situaba en una posición de indefensión ante una posible agresión. La ayuda y la defensa de la comunidad tenía especial relevancia para estas mujeres solas.

En contraposición con el concepto de justicia social, la caridad cristiana optó no por intentar erradicar las desigualdades, sino por la protección y el asilo de personas desvalidas. Aunque muchas viudas pudieron contar con solidaridades familiares, vecinales e institucionales, lo cierto es que su estado propiciaba situaciones que las situaban más cerca del límite de la pobreza y del desamparo que a muchos otros.

474. Éxodo, 22-23.
475. Isaías, 1, 17.
476. Guevara, *Reloj de Príncipes*, pp. 814-815.
477. En los procesos por discordia a menudo la parte donadora era una viuda de avanzada edad que exigía al donatario la restitución de la donación por incumplimiento del contrato.
478. Carmona García, 1993, p. 13.
479. Federeci, Silvia, 2010, p. 135.
480. Geremek, 1989, p. 101 y 115-116.
481. Bazán Díaz, 1995, pp. 136-138.
482. Rial García, 2004, pp. 306-307.
483. Geremek, 1989, p. 118. Lo que Carmona (1993, p. 13) denomina una auténtica «oleada de masas paupérrimas».
484. Carmona García, 1993, pp. 13-14.
485. Rial García, 2004, p. 306.
486. Geremek, 1989, pp. 101-102.
487. Sanz de la Higuera, 2005, p. 435. Raffaella Sarti, 2003, p. 25.
488. Geremek, 1989, p. 114. Geremek (1989, pp. 117-120) sigue la pista de los pobres a través de los registros de impuestos de los siglos xv y xvi, donde los pobres eran clasificados como categoría aparte, por estar exentos del pago de tasas: en Normandía a principios del siglo xvi el 15% de los «fuegos» de las parroquias campesinas eran definidos como «pobres y mendigos», a mediados del xvi eran ya el 24%; en los Países Bajos, a principios del xvi entre un cuarto y un tercio de la población campesina era pobre.
489. Rial García, 2004, p. 306.
490. Córdoba de la Llave, 2006, p. 9.
491. Kamen, 1981, pp. 238-239.
492. Blanco Carrasco, 1999, p. 223.
493. Montagut Contreras, 1993, p. 117.
494. Sanz de la Higuera, 2005, pp. 437-440.
495. King, 1991, pp. 71-72.
496. Sanz de la Higuera, 2005, p. 435. Ver también Raffaella Sarti, 2003, p. 25.
497. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 027006, fol. 1v-2r.
498. Testimonio de Graciana de Maquirriain para probar la pobreza de María de Elorz, 1667. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 104799, fol. 3v-4r.
499. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 821.
500. Vigil, 1986, p. 195.
501. Birriel Salcedo, 1998, p. 50.
502. Vinyoles, 1990, p. 161.
503. Fauve-Chamoux, 1998, p. p. 308 y 2002, p. 365.
504. Si se trataba de una granja bastante grande, la pérdida era amortizable con más facilidad que si el terreno apenas daba con qué tirar adelante (Hufton, 1996, p. 202).
505. Articulado de Joana de Guerrero, Estella, 1597. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040049, fol. 3r-5v.
506. Demanda de María Garaño, Puente la Reina, 1604. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100317, fol. 1r-v.
507. Demanda de Catalina de Elía, Pamplona, 1644. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 151456, fol. 1r.
508. Demanda de Juana de Santesteban, Ekai, 1662. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol. 1r.
509. Demanda de Margarita de Apat, Iriberri, 1529. agn, Tribunales Reales. Procesos, nº 000043, fol. 2r-3r.
510. Agravios de Bona de Eslava, Pamplona, 1525. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 035750, fol. 1r-2v.
511. 174 procesos en agn en la sección Tribunales Reales.
512. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 096671, 066043, 065967 y 096552.
513. Con el afianzamiento del Estado moderno, este va reclamando para sí el *ius puniendi*, la intervención pública va reforzándose (Bazán Díaz, 1995, p. 72). De los 174 procesos de indemnización por asesinato del esposo, casi en el 70% interviene el fiscal.
514. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 009484.
515. Articulado del Fiscal y María de Solchaga. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 118134, fol. 1r-2v.
516. Articulado del Fiscal y María de Solchaga. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 118134.
517. Respuesta del procurador de Juan y Luis Salvador. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 118134, fol. 3r-4v.
518. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 003409.
519. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 824.
520. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 017271, 135913, 135911, 189639 y 189674.
521. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 017271, fol. 70 r-v.
522. Hufton, 1996, pp. 197 y 206-207.
523. Testimonio de Joanes de Berrueta sobre la pobreza de la viuda Joana de Huarte, Pamplona, 1567. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 068178, fol. 4r.
524. King, 1991, pp. 68-69, ofrece algunos ejemplos.
525. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 822.
526. Estudios sobre la vejez en el Antiguo Régimen: Andrade Cernadas, 2007; Ariès, 2000; Caltabiano, 2007; Castro – Bouza Pérez, 2007; Dubert, 2007; Fernández Cortizo, 2007; Ferreira Priegue, 2007; Granjel, 1996; Homet, 1997; Marcos Martín, 2005; Minois, 1987; Novoa, 2007; Thane, 2007; Saavedra, 2005; Sobrado Correa, 2007
527. Granjel, 1996, p. 133-135; Marcos Martín, 2005, pp. 92-94; Saavedra, 2005, p. 36; Sanz de la Higuera, 2005, pp. 437-440.
528. Díez Jorge – Galera Mendoza, 2004, p. 31; Granjel, 1996, pp. 132-133; Marcos Martín, 2005, pp. 70-71

529. Testimonio de defensa de Catalina de Ochagavía, Tafalla, 1574. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 011102, fol. 11r.
530. Citado por Granjel, 1996, p. 135.
531. Minois, 1987, pp. 23-156.
532. La concreción más depurada de aquel concepto de mujer joven y bella fue la de Sandro Botticelli: Díez Jorge – Galera Mendoza, 2004, pp. 31-32. También en Minois, 1987, p. 335.
533. Quevedo, *Poesía varia*, pp. 532-533.
534. Díez Jorge – Galera Mendoza, 2004, pp. 34-35.
535. Se trataba de mujeres que vivían en familias en las que ocupaban una posición subordinada, sobre todo como madres o suegras (Marcos Martín, 2005, p. 92; Sanz de la Higuera, 2005).
536. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol. 1r.
537. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol. 5r.
538. Súplica de Juana de Santesteban, viuda de Martín de Gargallo, vecina de Ekai (Araquil), 1662. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol. 1r.
539. Auto de la Corte Mayor. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol. 2v.
540. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol.10r.
541. Novísima Recopilación de Elizondo (nre), libro 1º, tít. 6º, ley 10, p. 307.
542. Lib. 6, tít. 4, auto 2, cap. 2. A pesar de lo cual muchas viudas alojaron soldados, pues ello suponía ingresos extras para su maltrecha economía.
543. Elisa Ferreira Priegue (2007), por ejemplo, presenta el caso de un marinero gallego del siglo xv que entregó sus bienes a un vecino con el compromiso de ser mantenido en su vejez. Luis Granjel (1996, pp. 50-52) también se refiere al auxilio familiar, que considera interesado cuando esta ayuda era a cambio de una compensación económica. Ver también: Homet, 1997, pp. 94-97 y Guerra Medici, 1996, p. 105.
544. Guerra Medici, 1996, p. 105.
545. Demanda de Elena de Hernani, 1595, Estella. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 199705, fol. 1r-v.
546. Declaración del licenciado Osio y del doctor Iriarte, 5 de mayo de 1595. ang, Tribunales Reales. Procesos nº 199705, fol. 3r-v.
547. Sentencia de la Corte Mayor. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 199705, fol. 6v.
548. La edad avanzada, si venía acompañada de algún impedimento físico o de enfermedad, constituía un peligroso factor de pauperización (Sanz de la Higuera, 2005, p. 94).
549. Resulta de la información, Pamplona, 1606. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 200407, fol. 1r-v.
550. Los contratos matrimoniales como forma de transmisión de bienes han sido estudiados en Navarra por: Mikelarena Peña, 1995 y 1997; Moreno Almárcegui - Zabalza Seguín, 1999; Ruiz Gómez, 2005. En Cataluña: Pérez – Gil, 1990.
551. Demanda de Juana de Olza, Asiain, 1612. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 121567, fol. 1r2r.
552. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 121567, fol. 5r y 7r.
553. Parola, 1998, p. 258.
554. Articulado de María Bardoz. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 13r-14r.
555. Guerra Medici, 1996, pp. 97-98 y 105-106.
556. Klapisch-Zuber, 1988, pp. 291-292.
557. Guerra Medici, 1996, pp. 97-98 y 105-106.
558. Petición de alimentos de Joana de Aranaz, Pamplona, 1643. agn, Tribunales Reales. Proceso nº 059026, fol. 68v-r.
559. agn, Tribunales Reales. Proceso nº 097937, fol. 3r-v.
560. Respuesta de Lucía Castellanos, Olite, 1661. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 152074, fol. 22r.
561. Testimonio de Francés de Biurrun, Huarte, 1575. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098160, fol. 10v-11r.
562. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098160, fol. 40r.
563. Sarti (2003, p. 25) se refiere a estos casos y ofrece varios ejemplos.
564. Águeda de Lizoain, partera, vecina del horno de la Zapatería, Pamplona, 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 4r-v.
565. Testimonio de María de Berrio, Pamplona, 1590. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212615, fol. 20r-v.
566. Vigil, 1986, p. 198.
567. Guglielmi, 1988, p. 158.
568. Guerra Medici, 1996, p. 103-105.
569. Guevara, *Reloj de Príncipes*, pp. 824-825.
570. Guglielmi, 1988, p. 158.
571. Salcedo Izu, 1964, pp. 119-122 y Usunáriz Garayoa, 2001, pp. 691-692.
572. Bouza Gil, 1997, p. 203.
573. Guerra Medici, 1996, pp. 104-105.
574. Hufton, 1996, p. 203.
575. Guerra Medici, 1996, p. 106.
576. Jimeno Jurío, 1974, p. 226.
577. Marcos Martín, 1978, p. 356.
578. Núñez de Cepeda, 1940, pp. 140-141.
579. Jimeno Jurío, 1974, p. 226. Sobre las cofradías: Gregorio Silanes Susaeta.
580. Ramos Martínez, 1989, p. 191.
581. Marcos Martín, 1978, p. 356.
582. King, 1991, pp. 71-72.
583. Rial García, 2004, p. 307.
584. Marcos Martín, 1978, p. 356.

585. Núñez de Cepeda, 1940, p. 166-167.
586. Ibíd., p. 179.

Capítulo V. La imagen de la viuda descarriada

«Catalina Ituren, viuda, que llaman *la Frenera*, presa en vuestras Cárceles Reales, […] es mujer liviana y de malos tratos, escandalosa en la República y tan incorregible que, no obstante que ha sido amonestada y apercibida por la Justicia para que viviese honesta y recogidamente y no admitiese ni encubriese en su casa a gente sospechosa y de mal vivir, haciendo poco caso de ella y sin temor del merecido castigo que la Justicia le puede dar, ha proseguido con el dicho escándalo y mal ejemplo en vivir en ofensa de Dios nuestro señor en el pecado de la sensualidad admitiendo en su casa a muchos hombres de diferentes estados, con quienes ha tenido actos carnales y, con algunos, amancebamientos asentados, y no contentándose ella misma con delinquir y ofender, ha encubierto y permitido en su casa una moza francesa, la cual ha estado amancebada y vivido en el mismo pecado, y actualmente está preñada siendo de todo la ocasión la dicha acusada por haberlo encubierto con soldados y personas de otro estado, y actualmente cuando las prendieron estaban con dos soldados, de todo lo cual está muy ofendida la República y con grande queja de su escándalo y modo de vivir […] en todo lo cual la dicha acusada ha delinquido gravemente y debe ser castigada con mucho rigor y ejemplo»587.

Catalina de Ituren responde a la imagen de la viuda pecadora, aquella que iba en contra de todo lo que la virtud, la moralidad, la conciencia cristiana y el orden social exigían a una mujer de su estado. La imagen de la «viuda descarriada» choca frontalmente con la primera imagen de este trabajo, la de la «virtuosa». Pero entre ambas existe una fina línea fácil de rebasar. En otras palabras, la marginación o la mala fama no era una condición innata: una mujer de mala vida podía redimirse y una mujer virtuosa podía caer en desgracia588. Espinosa se hizo eco de esta idea:

«¿Cuántas mujeres erraron, que después fueron muy buenas, y cuántas son al presente buenas, que no se sabe si serán malas? No se ensoberbezca589 la virgen porque guarda la virginidad, y la casada por ser casta, ni la viuda por ser continente; pues por ventura podrían pecar. […] Sin duda merece gloria la que de mala se hizo buena, así como gran vituperio la que de buena vino a ser mala»590.

Así pues, durante el Antiguo Régimen una mujer no debía perder de vista el ideal de virtud pues, a poco que se descuidase, podía convertirse en una pecadora. ¿Dónde estaba el límite? ¿Era esta línea la misma para las viudas que para el resto de mujeres?

Los tratados de educación orientados a la mujer buscaban el ideal, la perfección, querían aportar herramientas útiles que ayudasen a las mujeres a acercarse a ese ideal. Es decir, partían de la base de que había que adoctrinar a las mujeres para que pudieran ser virtuosas, porque en su origen eran pecadoras. A lo largo del segundo capítulo de este libro ha quedado patente la especial preocupación que las viudas, como mujeres solas, despertaron entre estos moralistas. Ahora podremos comprobar si esta preocupación estaba fundada, si el retrato que tratadistas y literatos de la época esbozaron de la viuda alegre se correspondía

con la realidad. ¿Hasta qué punto era frecuente la imagen de la viuda descarriada? ¿Cómo se configuraba esta imagen?

Me gustaría comenzar explicando los cimientos teóricos que sustentaron la idea de la mujer como pecadora y en qué grado esta idea se trasladó a la viuda. Esta teoría servirá de base para adentrarnos después en la práctica, en la vida cotidiana de estas mujeres y en la manifestación diaria de la ruptura del ideal de viudedad: por ejemplo, la imagen de la mala madre que incitaba al pecado, el rechazo de la castidad a través de los delitos sexuales, la brujería asociada a la viudedad o la quiebra de los códigos de buena conducta. ¿Qué llevaba a estas mujeres a romper dichos códigos? ¿Qué consecuencia tenía romperlos?

1. Los peligros del género femenino

1.1. La mujer como tentación para el hombre

Si bien es cierto que el Cristianismo partía de la creencia en la igualdad esencial de todos los hombres y mujeres, la sociedad del Antiguo Régimen era concebida como un todo que se jerarquizaba en diversos estados. Esta idea se aplicaba también al mundo femenino. Los libros de doctrina de la temprana Edad Moderna destinados a mujeres incluían cuatro estados: doncella, casada, viuda y monja591. De la misma manera, la mujer era concebida bajo dos perspectivas: por un lado el Cristianismo había proclamado la dignidad humana de la mujer, pero por otro le otorgaba un papel supeditado al hombre y a la familia592. Así pues, una mujer tenía bien delimitado el terreno por el que debía transcurrir su vida: en primer lugar debía pertenecer a uno de los estados mencionados y, por supuesto, ajustarse al ideal recitado por los manuales de la época para cada uno de ellos; en segundo lugar, debía ser consciente de su subordinación al hombre y de que su papel tenía que desarrollarse dentro de la esfera privada o doméstica. Todas aquellas que transgrediesen estos límites serían castigadas.

La *querelle des femmes*, con su debate en torno a la naturaleza maléfica o piadosa de las mujeres del siglo xv, dio paso en el xvi a una propuesta de fuerte adoctrinamiento593. La mujer quedaba muy lejos de ser un ser perfecto; en primer lugar, porque, como miembro de la Cristiandad, compartía con el resto de creyentes el pecado original, es decir, la pérdida de la gracia divina594; y, en segundo lugar, porque más allá de este concepto abstracto del pecado, como explicaré, la mujer era concebida como un ser especialmente peligroso al que había que vigilar.

Tratadistas como Vives partían de la idea de que en la naturaleza humana anidaban las pasiones –la arrogancia, la envidia, la malevolencia, la ira, el miedo, la tristeza, la codicia y los goces insensatos– y que era «pecado que en el hombre las pasiones se agiten, se recrudezcan y atraigan hacia sí el derecho y el dominio del hombre entero rechazando y menospreciando la mente; asimismo, que esta, abandonando la ley de Dios, se esclavice a las pasiones y al cuerpo». Por ello, Dios otorgó al hombre la fuerza de la inteligencia:

«Para que valore cada cosa y conozca cuál es la buena y cuál no; y la fuerza suprema y eficacísima de la voluntad para que nada haya en el alma que no obedezca a su mandato, si ella se esfuerza y no cede en su derecho»595.

Pero ocurría que la mujer era un ser débil e intelectualmente inferior ya desde su

nacimiento. En su *De offici mariti*, Vives se apoya en Aristóteles para defender esta vulnerabilidad femenina:

«Naturalmente el semen del hombre es recibido en el vientre maternal, si tiene calor suficiente el hombre engendra varón y de otro modo la mujer. Por ello, por defecto de calor vivo la mujer es más imbécil por naturaleza, menor en seriedad, más caduca, miedosa, por lo que ha de ocuparse en el cuidado de pequeños negocios»596.

Al no tener una capacidad intelectual tan desarrollada como el hombre, carecía de instrumentos suficientes para resistir las pasiones y, por lo tanto, era un ser débil que podía sucumbir fácilmente a las tentaciones597. Como es habitual a lo largo de la historia, el Patriarcado acudía a supuestas razones biológicas o naturales para justificar la supeditación e inferioridad de la mujer598.

A este hecho se refería fray Martín de Córdoba cuando decía que las mujeres eran «intemperadas», es decir, que seguían sus apetitos carnales porque en ellas no era tan fuerte la razón como en los hombres. Si la razón refrenaba las pasiones de la carne, un ser que tenía la capacidad intelectual menos desarrollada podría controlarse menos599.

«No hay cosa más rebelde que la carne, pues acaece luengo tiempo mostrarse obediente y fiel, y después, en un momento, con ímpetu y furor increíble ciegamente se rebela»600.

He aquí la peligrosidad de la que hablaba. Guevara fue uno de los que mayor hincapié hicieron en este concepto: las mujeres, por su carácter irrefrenable y pasional, suponían un problema para los hombres. No se trataba tanto de que fuesen la encarnación del mal, como anteriormente se había defendido, sino que su menor capacidad de raciocinio las convertía en seres de carácter pecaminoso y, sobre todo, tentador. Su sola presencia podía alejar al hombre de la virtud. Si los hombres pecaban era por su culpa, por no controlar sus encantos601. En su *Reloj de Príncipes*, Guevara opinaba que las mujeres traían el desasosiego al espíritu, la ruina a la hacienda y la perdición al país, pues no había peor Estado que aquél donde «las mujeres tienen la vergüenza perdida»602. Un siglo antes de que el moralista español escribiese estas palabras, en Italia, *I libri della familia* del ilustre Leon Battista Alberti ya recogía esta misma idea. El libro, por lo general, solo hablaba de los hombres de la familia y, en las escasas ocasiones en que se refería a las mujeres, lo hacía para remarcar lo peligrosas que eran. La figura femenina con sus continuos reclamos de amor distraía a los varones del camino de la virtud. Por ello, en su tratado de arquitectura Alberti reservaba a las mujeres la parte más interna de la casa, un lugar casi secreto, para una presencia inevitable y que había que controlar603. La solución, una vez más, era ofrecer un modelo ideal para que las féminas controlasen su tendencia a la sensualidad a través de la práctica de la virtud.

Esta idea de que las mujeres eran seres tentadores para los hombres no es exclusiva de la tratadística de los primeros siglos de la Modernidad. Desde la Antigüedad, la mujer resultó a menudo la supuesta depositaria de facultades extraordinarias relacionadas con la magia y la seducción. Pero, aunque existen personajes femeninos a lo largo de la historia de la literatura, como la Circe de *La Odisea* o la Medea de Eurípides, que engañaban a los hombres gracias a sus poderes mágicos o al dominio de las pócimas, las que más preocupaban eran aquellas otras que seducían a los varones con su sola presencia y atractivo: algunas de forma consciente, como Dalila o Saba en la literatura hebrea; otras de forma inconsciente, como la judía Raquel, amante del rey Alfonso viii de Castilla, acusada por los nobles de distraer al monarca de sus obligaciones604.

La literatura áurea también recogió alguno de estos prototipos femeninos. En *Los encantos de Medea* y en *Los áspides de Cleopatra,* Francisco de Rojas Zorrilla representó a mujeres seductoras, independientes, que escapaban al control del hombre gracias a sus

«poderes» femeninos. Dice Walthaus que, en estas obras, aunque no faltaba la admiración positiva hacia su fuerte carácter, predominaba la calificación negativa605. Estos personajes literarios representaban la transgresión, pues los encantos de una mujer nunca debían ir más allá de los límites establecidos o los poderes oportunos se ocuparían de neutralizarlas606. La literatura tenía su propia justicia interna: concediendo un final trágico a estas seductoras o restaurando el orden establecido. Por ejemplo, en las obras de Calderón, la trama se solucionaba cuando estas transgresoras recuperaban el lugar que les correspondía en la sociedad. El encargado de situar ese límite era un hombre, al que se rendían por amor, o al ser dominadas por su superior astucia607.

Más allá de la literatura, y ante el peligro que suponía la sexualidad femenina, la sociedad moderna estableció sus propias formas de control. Según Mantecón, una de estas fue el paternalismo, una suerte de «ideología vertebradora de la sociedad, que sujetaba a la mujer a la autoridad del varón y la recogía en la esfera doméstica»608. Es decir, atendiendo a la inferioridad femenina y a su debilidad, la mujer necesitaba ser gobernada. Esta subordinación cumplía dos objetivos: controlar la naturaleza pasional de la mujer y contribuir a un nuevo orden social. El matrimonio se estaba gestando como el principal núcleo social, en torno al cual se articulaba el resto de la comunidad. Por eso existía un especial interés en delimitar las funciones del hombre y de la mujer en beneficio de toda la sociedad: para que la institución del matrimonio fuese útil a la comunidad, el hombre debía dominar la familia y la mujer debía mostrarse sumisa609.

En parte esta concepción patriarcal de la mujer explica que no se le reconociera una capacidad jurídica plena610. Lo cual, por otro lado, tenía varias consecuencias: otorgaba al marido, o al padre, la potestad de decidir por la mujer; sin embargo, esa inferioridad intelectual suponía una mayor indulgencia jurídica611. Podemos encontrar los inicios de este paternalismo moral y jurídico en el Derecho romano, que tenía un marcado carácter patriarcal. El *pater familias* era el elemento de autoridad más importante, heredero del patrimonio familiar y del culto a sus dioses. La *patria potestas* le legitimaba para gobernar a su mujer como si fuera un niño, un loco o un imbécil. Aunque el Cristianismo supuso un relajamiento en el poder del *pater familias*, se entendía que la mujer seguía necesitando un control por su naturaleza pasional612. Espinosa, por ejemplo, opinaba que casi todas las mujeres, excepto las muy honestas y virtuosas, eran sospechosas y que, por lo tanto, necesitaban un freno:

«La mujer muy tapada, esconderse quiere. La mujer que no paga lo que compra, a trueque lo toma. La mujer que va en máscara, no quiere ser conocida. La mujer que toma, su cuerpo vende. Ni espada que fue rota, ni mujer que trota. La mujer que corre, seguida quiere ser. De vieja galana no fíes nada. Estos refranes te darán señal, o a lo menos sospecha, de la poca pudicia de algunas mujeres, y otros, de su locura y vanidad, ansí como: Moza risueña, o loca o parlera. A la mujer loca, más le agrada el pandero, que la toca. Las manos en la rueca, y los ojos en la puerta. Vieja que baila, gran polvo levanta. Por estas tales, en quien se ven ruines señales o inclinaciones, se dice que la mujer y la empedrada, siempre debe andar hollada, a ellas se debe poner el freno»613.

Las mujeres encontraron ese freno en cada esfera: la construcción de un ideal como objetivo a imitar por parte de los tratadistas; un final trágico para aquellas que sobrepasasen su papel, en la literatura; la condena moral y el peso del pecado por parte de la Iglesia; las reprimendas y la marginación por parte de la comunidad; y, finalmente, el castigo jurídico con la pérdida de derechos para aquellas que no siguiesen las normas morales y sociales establecidas, por parte de las autoridades.

* *

En resumen, la mujer en la época moderna ya no representaba el origen del mal, compartía con el hombre el peso del pecado original. De hecho, el varón, como ser racional, tenía la responsabilidad de controlar sus pasiones. La mujer, por el contrario, carente de un nivel suficiente de raciocinio, no podía controlarlas y, por lo tanto, debía subordinarse a la autoridad del hombre para que este las controlara por ella. En cierta manera era menos culpable, pues era víctima de su naturaleza. Pero también era un ser peligroso y tentador que había que disciplinar. Aquellas que se mostrasen demasiado apasionadas serían acusadas de tentar y provocar a los hombres causando grandes perjuicios al Estado y a la moral cristiana.

Pero ¿qué ocurría con aquellas que no tenían a su lado a un hombre que las controlase? Las viudas habían alcanzado una madurez jurídica que les otorgaba cierta libertad. Y esa libertad en un ser que para el sistema era tan proclive a dejarse llevar por las tentaciones era muy peligrosa. Es por ello que resulta tan interesante el estudio de la viudedad, porque nos da cuenta de cómo la maquinaria de adoctrinamiento se perfeccionó para disciplinar a las mujeres que quedaban en los márgenes.

1.2. La viuda: una figura especialmente peligrosa

«El estado de la viuda es menos seguro, antes sin proporción, más peligroso, no siendo sujeta a marido, a padre, madre, hermanos, ni otros superiores, antes libre y absoluta señora de sí y de su casa»614.

Las palabras de Espinosa resumen el sentir de muchos tratadistas. La viudedad suponía para la mujer el primer momento de autonomía de sus vidas: algunas contaban con cierta independencia económica gracias al usufructo de los bienes de su marido o a la restitución de la dote que habían aportado a su matrimonio; además, si eran de mediana edad, seguramente sus padres ya no vivirían, por lo que las sujeciones familiares no eran tan fuertes615. Por contra, las religiosas debían obediencia a sus votos y superiores, las doncellas a sus padres y hermanos, las casadas a sus esposos, pero, ¿y las viudas? ¿A quién debían obediencia? A nadie. He aquí el principal peligro de este estado: la libertad. Era peligroso que las mujeres se acostumbrasen a esa falta de ataduras, las consecuencias podían ser nefastas para el sistema patriarcal.

Según Osuna616, la mujer al gozar por primera vez de su libertad se volvía orgullosa y, en consecuencia, reacia a someterse a la autoridad masculina. Si atendemos al hecho de que el orden social establecido en la Edad Moderna exigía féminas obedientes que admitiesen que su lugar era permanecer en casa bajo la autoridad masculina y que las viudas, por el contrario, perdían este sentido de subordinación, podremos entender cuán peligroso resultaba este estado para los moralistas. Así nos encontramos con el segundo de los peligros: la viudedad como un estado femenino que negaba la autoridad masculina. Pineda se sumó a este temor presentando el caso de algunas viudas que, ante la vigilancia a la que eran sometidas en sus pueblos, huían a la ciudad en busca de libertad:

«Cuando casadas en pueblos pequeños, y en cumplimiento con el novenario del marido, se vienen a recoger a la ciudad, y no hay sarao en casa principal en que no se hallen»617.

En la obra de Calderón, *La Dama duende*, ante las quejas de Ángela por la sujeción a la que se ve sometida por parte de sus hermanos, su criada le responde que es normal pues «este estado es el más ocasionado a delitos amorosos», sobre todo en la corte, «donde se han

dado en usar / unas viuditas de azahar»618, que se comportaban con recato ante la mirada celosa y el control de la comunidad, pero cuando se libraban de esta vigilancia, «sin toca y devoción», sus formas perdían todo comedimiento. Vives ofrece otro de estos retratos de viudas «alegres»:

«Van a los torneos y a las justas y ayuntamientos estando por las ventanas burlando y riendo delante de todo el mundo, puestas a la almoneda619 a quien las querrá y a quien más dará. En sus casas nunca se hace hacienda o muy poca, sino de la cama a la mesa, y de la mesa a la ventana a burlar con todo hombre, y todo esto son los *pater nostres* y misas por el ánima del marido muerto»620.

La escena descrita por Vives presenta a las viudas como mujeres escandalosas que ofrecían sus encantos al mejor postor. Esta imagen, por su parte, hace referencia a otro de los lugares comunes más frecuentes en los escritos de la época: el apetito sexual de las viudas. La opinión general de la época era que en la figura de la viuda se unían varios componentes peligrosos: la experiencia sexual adquirida por haber estado casada; la libertad –derivada de su nuevo estatus y de su capacidad para administrar dinero– para hacer uso de su sexualidad; y, finalmente, la falta de freno ante sus impulsos pasionales.

Por ello, Todd explica que en la Inglaterra protestante llegaron a ser consideradas un elemento subversivo ya que, por su experiencia, podían enseñar a las jóvenes inocentes cómo subordinar a sus maridos621. Mientras que en los conventos italianos se insistía en que las viudas y las vírgenes permaneciesen separadas por el temor de que las últimas, desconocedoras del placer de la carne, aprendiesen de las primeras los secretos de la vida conyugal622.

La idea del apetito sexual de las viudas se extendió de tal manera que Andrade las acusó de que la búsqueda de un nuevo marido respondía a sus impulsos lujuriosos y no a la protección de su patrimonio, como algunas debían alegar:

«¡Oh miserable viuda! ¿Para qué te excusas con tu patrimonio? […] Confiesa, confiesa tu flaqueza por no decir tu lascivia. No hay mujer que se case con hombre que huelgue de dormir sola. ¡O si es verdad que la carne y el vicio no te aquejan, qué locura es tan grande! ¡Qué bestialidad tan extraña! ¡Hacer como las públicas malas mujeres, que venden sus cuerpos por acrecentar su hacienda; y por cosa tan vil y perecedera, amancillar la joya preciosa de la castidad, cuyo valor es eterno!»623.

La advertencia sobre el apetito voraz de estas mujeres no era exclusiva de esta época. Tanto San Pablo como San Jerónimo habían mostrado ya su preocupación en épocas precedentes624. En la época moderna, tratadistas como Espinosa explicaban que este apetito provenía de la experiencia625. Mientras que otros empleaban argumentos médicos para explicar esta voracidad: según la medicina de la época, tanto los hombres como las mujeres producían una semilla necesaria para la concepción, cuya acumulación en el cuerpo se consideraba la causante de diferentes enfermedades. Así, al no poder procrear, las viudas sufrían los desórdenes de su voracidad sexual y enfermaban de *histeria626*, una dolencia que tenía su origen en el útero627. En Inglaterra existía la misma creencia, en este caso la enfermedad se conocía como *greensickness*. De hecho, el autor del libro más leído sobre consejos morales, *Aristotle's Masterpiece*, declaraba que todas las viudas padecían esta enfermedad628.

Fuese fruto de la experiencia o de una enfermedad, lo cierto es que la sexualidad de las viudas preocupaba y mucho. Los juristas intentaron ponerle límites a través del año de luto: por ejemplo, en el ordenamiento visigodo se hacía hincapié en que si la viuda estaba embarazada del difunto debía respetar este *tempus lugendi* pues el ardor sexual producido

por un nuevo matrimonio podía hacerle abortar[629]; mientras que las leyes de Lombardía impedían a la viuda tomar los hábitos antes de transcurrido ese tiempo, ya que, si la muerte era reciente, la pena podía calmar su apetito sexual, pero después su voracidad podía retornar y era entonces cuando se podía valorar su verdadera vocación[630].

Como se explicará en la segunda parte de este trabajo, las segundas nupcias de las viudas eran criticadas. De hecho, en la literatura inglesa, desde los tratados, pasando por las baladas, hasta las obras de teatro, se representaban los nuevos matrimonios de las viudas como una forma de cubrir sus necesidades económicas o sexuales –lo cual concuerda con lo explicado por Andrade. Por eso se extendió la opinión de que las viudas escogían marido en función de la capacidad sexual de este. Pero, irónicamente, muchas de aquellas que permanecieron en su estado fueron acusadas de libertinas[631]; un verdadero callejón sin salida. A este respecto, Christiane Klapisch-Zuber explica que la preocupación fue máxima, porque una viuda lujuriosa no solo perdía su honor, sino que ponía en peligro la buena fama de dos familias: la de origen y la adquirida por su matrimonio[632].

Pero el peligro no radicaba solo en la pérdida de su buen nombre, o en el de su familia; podían hacer perder el honor a los hombres. En consecuencia, Astete aconsejaba a los varones: «apártate y huye de las viudas mozas»[633].

Las consecuencias de los actos de una viuda embriagada por la lujuria podían ser trágicas. En *Las relaciones peligrosas*, por ejemplo, la artífice del desastre y de la tragedia de la obra es una rica y libertina viuda que dispone del tiempo y del dinero necesarios para manipular a sus amantes y urdir la desgracia de la joven virtuosa[634].

Si el binomio libertad-sexualidad resultaba peligroso, la combinación entre esta libertad, la maternidad y las segundas nupcias tampoco resultó tranquilizadora. Aquellas viudas que optaron por volverse a casar fueron a menudo acusadas de anteponer sus apetitos sexuales, o económicos al bienestar de sus hijas e hijos. Guevara tenía un nombre para esta mujer: «madrastra y cruel enemiga»[635].

Aunque, según el sentido estricto de la palabra, la madrastra era «la mujer del padre respecto de los hijos llevados por este al matrimonio»[636], la Real Academia de la Lengua Española, en su diccionario de 1734, recoge esta otra acepción: «Se dice de cualquier cosa del género femenino, donde se experimentan contratiempos o perjuicios»[637]. Finalmente añade un refrán:

«"Madrastra, el nombre le basta", hablar con que se explica que, aunque se ignoren o se prescinda de las costumbres o prendas de las mujeres que tienen este parentesco, por él solo se suponen ásperas y enojosas por el regular desamor que suelen manifestar con sus hijastros».

Esta idea peyorativa de la madrastra fue ampliamente cultivada por la literatura de la época[638]. Chevalier recoge uno de los pocos, si no el único, ejemplo de la literatura hispana: la *Novela de la madrastra* de Cristóbal Tamariz. En este cuento la figura de la madrastra es, como en *La Cenicienta*, una malvada advenediza que intenta destruir a la protagonista para favorecer el matrimonio de una de sus hijas con el rey de Inglaterra, su hijastro. Esta ficción refleja la mala fama que acompañaba a la figura de la madrastra; se tendió a sospechar que muchas de ellas explotaban económicamente a sus nuevos maridos y que, cuando estos morían, su principal objetivo era favorecer a los hijos del primer matrimonio –o a sí misma en caso de no tener vástagos– en detrimento de los de su nuevo cónyuge. Los numerosos pleitos entre las madrastras y sus hijastros corroboran en cierta manera este estereotipo[639].

En estos casos, el peligro que se atribuía a la viudedad no provenía de su experiencia sexual, sino del acceso a una parcela de poder que hasta entonces no correspondía a las

mujeres, al menos no de forma exclusiva: la toma de decisiones en el hogar. Es decir, se trataba de mujeres que habían sustituido a los hombres en el ejercicio del poder en la casa. Una casa que, por otro lado, no era originariamente la suya, pues habían accedido a ella por medio de las segundas nupcias. Se encontraban así dirigiendo un hogar en el que vivían hijos del anterior matrimonio. En definitiva, se nos presenta el esteriotipo de mujeres orgullosas que, gracias a su experiencia vital, sabían cómo manipular a los hombres en vida, para manejar la casa tras su muerte. Eran, por lo tanto, viudas peligrosas.

Otra de las imágenes asociadas a la viudedad en sentido peyorativo ha sido la de la brujería. En el artículo «Mujeres solas y brujería en la Navarra de los siglos xvi y xvii» publicado en 2012[640] explicaba que, en la mayoría de los 40 casos de brujería del Archivo General de Navarra para estos siglos, las acusadas eran mujeres; un dato que corroboran otros estudios europeos, que sitúan esta cifra, dependiendo de las zonas estudiadas, entre un 70% y un 90%[641]. En concreto, en Navarra, entre los procesos estudiados por Jesús Mari Usunáriz entre 1525 y 1595, casi el 74% de las personas acusadas de brujería fueron mujeres[642].

Por lo general, la sospecha de brujería pesaba mucho más sobre las mujeres que sobre los hombres. Cristóbal de Villalón, un viajero castellano que pasó por tierras navarras en el siglo xvi, llegó a generalizar calificando de brujas a todas las habitantes del Reino pirenaico:

«las mujeres en aquella tierra eran grandes hechizeras, encantadoras y que tenían pacto y comunicación con el demonio, para el efecto de su arte y encantamiento, y así me avisaban que me guardase y viviese recatado, porque eran poderosas en pervertir los hombres y aun en convertirlos en bestias y piedras si querían»[643].

No hay estudios cuantitativos al respecto, pero en el artículo antes mencionado citaba la gran correlación cualitativa entre viudedad y brujería. Efectivamente, muchas de las acusadas por brujería eran viudas. En Navarra[644], las acusadas en su mayoría eran solteras o viudas, «bien porque se consideraba que tenían menos capacidad para combatir las tentaciones del demonio, bien porque por sus trabajos (curanderas, comadronas) estaban más expuestas a la sospecha por la enfermedad y muerte de niños prematuros»[645].

Uno de los ejemplos que hablan sobre la relación que existió en el imaginario colectivo entre brujería, viudedad y vejez es el de Emilia de Otano, acusada en 1590 de ser una bruja de más de 60 años descrita por el fiscal como «de mal aspecto y su modo de vestir suele ser viejo. Es de poca inteligencia y capacibilidad. Es de condición de labradores. No acude a la iglesia los días de fiesta, a lo menos pocas veces. Está en reputación de mala cristiana [...] Es pobre. No tiene oficio»[646].

Las viudas, las mujeres solas y las ancianas eran las más sospechosas. Así, en Zugarramurdi se decía que «Las más ancianas son las más probadas y estimadas del demonio»[647].

Estamos por lo tanto ante un fenómeno femenino, pero un fenómeno asociado, además, a un tipo de mujer en concreto. No por casualidad ha quedado en el imaginario colectivo la idea descrita por Wolfgang Behringer o por Alison Rowlands: una mujer «vieja, sola, pobre»[648]. Que, además, tenía conocimiento de plantas y hungüentos, poderosa y portadora de males. En ellas se aunaban los pecados de su género, la condición de su clase social, la soledad de la viudedad y la negación de la autoridad masculina a través de sus poderes ocultos. Por ello, no es de extrañar que la caza de brujas en Europa, como instrumento de disciplinamiento contra las mujeres, tuviera como uno de sus principales objetivos a las viudas[649].

La relación entre la soledad y la pobreza quedó patente en 1560 en el caso de la viuda de

Bidangoz Graciana Belza, acusada de hurto y brujería650. El fiscal relataba la serie de robos que se habían cometido en Bidangoz y acusaba a la viuda, una mujer mayor y de pocos recursos, de ser la responsable. Además de robos, los testigos hablaron del uso de hierbas y poderes ocultos que la viuda empleaba para ejecutar sus delitos651. Federici también se refiere a la relación entre viudedad, las acusaciones de brujería y la clase social. En Inglaterra, por ejemplo, «las brujas eran normalmente mujeres viejas que vivían de la asistencia pública o mujeres que sobrevivían yendo de casa en casa mendigando comida, un jarro de vino o de leche; si estaban casadas, sus maridos eran jornaleros, pero con mayor frecuencia eran viuda y vivían solas»652.

* *

A tenor de lo explicado en este primer punto se puede concluir que una de las creencias generalizadas era que la viuda, «por muy guarnecido que tenga de buenos propósitos su ánimo, siempre está en peligro de mudarse y caer en errores»653. En las viudas se aunaban los peligros propios de cualquier mujer y los adquiridos por su experiencia y libertad. Así pues, su tendencia a la sensualidad no era la única causa que conducía a la pérdida de la virtud; la no aceptación de su supeditación al hombre, véase el caso de las madrastras o las brujas, era también inaceptable. Ser una buena viuda no implicaba solo ser casta. A lo largo de esta primera parte ha quedado pantente que la imagen de la buena viuda se apoyaba en diferentes pilares: debía ser discreta, recogida, buena cristiana y buena madre. El segundo punto de este capítulo pretende ofrecer la imagen derruida de la viudedad.

2. La ruptura del ideal

«María Carlos, viuda que vive en la belena de San Francisco, ha dado y da en el barrio escándalo y murmuración, en particular ende que murió el dicho Andrés de Orosagasti, su marido, porque recoge mozas en su casa de mala vida y reputación, y porque es notorio y conocido que hace mal uso de su persona y cuerpo con diversos hombres que entran de día y de noche en su casa»654.

Mujeres como la viuda de San Francisco rompían con el ideal trazado para ellas. María Carlos representaba el símbolo de todos los temores que el estado de viudedad despertaba en los moralistas: efectivamente, como muchos temían, al quedar sin varón María había caido, entre otros, en «el pecado de la sensualidad». Para el sistema patriarcal, que había desarrollado el discurso de la inferioridad biológica de la mujer y que la había supeditado al control de los hombres, no había mayor subversión que una mujer que tomase control de su propio cuerpo: eran descarriadas que había que volver a enderezar.

Encontramos variados ejemplos de viudas descarriadas, mujeres que, en el algún punto del camino, habían decidido, por necesidad o por propia voluntad, abandonar el sendero de la virtud. Estas viudas despertaban la indignación de los vecinos y la preocupación de las instituciones. De hecho, expresiones como la del soldado Tristant de Oñate refiriéndose a su vecina, que «es mal decienta, atrevida y descompuesta, que tiene escandalizados a sus vecinos, que nadie puede vivir con ella en el barrio»655, o acusaciones por parte del fiscal como esta que describía el comportamiento de una de aquellas viudas como una «grande ofensa de Dios, nuestro señor», y un «escándalo y mal ejemplo para esta República»656, dan buena cuenta de ello.

Visto el rechazo que su forma de vida despertaba, cabría preguntarse si aquellas viudas descarriadas eran desconocedoras del comportamiento que se esperaba de ellas. La respuesta, en los casos analizados, es en general negativa. En sus articulados de defensa las acusadas de alcahuetería, amancebamiento, hurto, brujería o de injuriar a sus vecinos, desarrollaron la retórica de la buena viuda. Sus defensas eran tan similares que, a veces, viudas separadas geográficamente y por el tiempo repetían las mismas frases: así, la viuda de Valtierra, Margarita Jiménez, decía en 1584 que era «tenida comúnmente reputada de por todos los vecinos de esta villa por mujer de bien, de buena vida, costumbres y fama, temerosa de Dios y de su conciencia sin que se haya visto ni entendido cosa en contrario desto y tal ha sido y es la pública voz y fama»657; mientras que, medio siglo después, en Pamplona, María Carlos decía ser «mujer honrada, virtuosa, de buen proceder y tratos, temerosa de Dios y de su conciencia sin que se haya visto, oído ni entendido de ella en tiempo alguno cosa que desdiga del proceder de una mujer virtuosa y de buenos tratos»658.

Esta repetición de argumentos, formas y usos nos habla, entre otras cosas, del éxito del adoctrinamiento impuesto por el nuevo Estado moderno. Además, si, como sus propias defensas señalaban, conocían la conducta que una buena viuda debía seguir, cabe preguntarse cuál fue el motivo que llevó a estas mujeres a romper su reputación.

2.1. Las piedras en el camino de la virtud

2.1.1. el honor a la venta

«Y si es pobre, podría la necesidad dar con ella en el pecado»659.

La pobreza podía hacer que una mujer tuviera que priorizar necesidades y, en ese caso, la virtud salía a menudo perdiendo660. En el caso de las viudas, esta necesidad se hacía más urgente, por la pérdida del principal sustento económico. Mientras que algunas recurrían a la mendicidad, las más afortunadas contaban con recursos propios para sobrevivir o salían adelante haciéndose cargo del oficio del marido, muchas buscaban un nuevo esposo que las sustentase, y otras se veían empujadas a perder su buen nombre. Esto fue más que evidente en los casos de viudas acusadas por hurtos661. En 1565, camino de Baiona, una comitiva encabezada por la reina paró en la villa de Altsasu a descansar. Como otros vecinos de la localidad, la viuda Juana de Zuasti alojó en su casa a «cierto caballero castellano»662. Tal vez por ser, como ella misma reconocía, «mujer pobre y necesitada», o porque vio la oportunidad perfecta, Juana hurtó un plato grande de plata. Ella aseguraba que todo había sido un malentendido, que al ser «de montaña y que no entiende la lengua castellana»663 y como «se les quedó por olvido el dicho plato, […] esta confesante alzó y puso a buen recaudo el plato y lo tuvo en su poder hasta que volviese la reina». Pero cuando la comitiva volvió, y como nadie lo reclamó, «por cierta *necesidad* que se le ofreció»664 decidió quedárselo y encargar a su yerno que fuese hasta Ziordia para empeñarlo665. El caballero denunció el hurto y, además de la pérdida de su buen nombre, la viuda fue condenada a un año de destierro666.

La necesidad jugaba malas pasadas a las viudas. Catalina Monzón así lo reconocía:

«Que puede haber diez años de tiempo, poco más o menos, que por necesidad que se le ofreció hurtó una taza de plata en casa de Catalina de Labari, viuda, vecina del dicho lugar,

valiente seis ducados, […] y puede haber un año de tiempo que lo mismo hurtó una camisa en casa de Bernart Aroza, vecino del dicho lugar, la cual la vendió a un pastor de Garde»667.

La viuda, que tenía más de 70 años y decía estar muriéndose de hambre en las cárceles reales, se enfrentaba a una dura condena, pero ella, «pobre vieja», se defendía alegando que «lo hizo con extrema necesidad no teniendo con qué alimentarse y por no morir de hambre»668.

Empujadas por la miseria, otras mujeres se vieron abocadas a vender sus cuerpos a cambio de alimentos y dinero. En Valtierra, hacia 1584, había «pública voz» de que el sastre Sebastián de Torres y la viuda de 40 años Margarita Jiménez «de siete meses a esta parte están amancebados». Según la vecina Quiteria de Asiain:

«Todo lo que gana en su oficio de sastre se lo gasta con la susodicha […] le provee de alimentos […], de trigo y dineros que cobra en los lugares donde trabaja y lo envía a la susodicha […] porque la dicha Margarita es viuda y no sabe que tenga bienes de que sustentarse»669.

De hecho, el que la viuda fuese pobre y no pasase necesidad despertó la sospecha de varios vecinos. Joan Abarza explicó que «no sabe este testigo cómo no trabajando más ni teniendo más bienes de los que tiene se sustenta tan bien y en tan buen hábito»670. Evidentemente, la conclusión de la comunidad fue que sobrevivía gracias a los favores de Sebastián.

A decir verdad, que una mujer sola recibiese ayuda económica o alimenticia de un hombre aumentaba las dudas sobre su honorabilidad. En la calle Zapatería de la vieja Iruñea, las continuas visitas de Ribera, el anciano portero del palacio, a la viuda Ana de Hualde pusieron en duda la virtud de la mujer. La esposa del calcetero Pascual explicó al tribunal que, aunque «jamás en ningún tiempo les vio entre ellos hacer cosa deshonesta, […] sospechó mal esta que declara» porque en alguna ocasión vio cómo «una criada del dicho Ribera le llevaba un pan grande de la ración»671. Ana de Gorocín declaró que, además del pan, el portero le enviaba «dos tarjas en dineros […], casi todos los días», y que los días que no lo hacía, Ana de Hualde solía enviar a una muchacha a por ella672.

El portero de palacio aseguraba que la viuda había trabajado como criada para él durante años y que él, en respuesta a tanto tiempo de servicio, simplemente le ayudaba con una limosna. Lo cierto es que la promesa hecha por Ribera a Ana, «antes faltará la sangre de este brazo que yo te falte», resultó demasiado pasional para que los vecinos considerasen que se trataba de una simple limosna. Así, «en el barrio se murmuraba que entre ellos estaban amancebados»673.

Parece evidente que el amancebamiento supuso para las viudas una forma de salir adelante. La literatura áurea reflejó esta realidad con total naturalidad. De hecho, el caso de la madre viuda del protagonista del *Lazarillo de Tormes* podría pasar por cualquiera de los casos antes descritos674. Un hombre empezó a frecuentar y pernoctar en la casa en la que vivía. A pesar de los recelos del principio, el propio protagonista explica que, en cuanto comprobó que la relación de su madre provocaba una mejora en su modo de vida (mejor comida), desterró cualquier suspicacia. La supervivencia primaba.

Sin embargo, aquella no era la única forma de sobrevivir para una viuda: las alcahuetas, a diferencia de las amancebadas, no recibían dinero o alimentos de sus amantes, sino que sobrevivían vendiendo el cuerpo de otras mujeres.

Aunque Cristina de Agorreta, como otras acusadas, insistió en que ella ganaba su pan de forma honesta, los vecinos del barrio de San Gregorio de la capital navarra no dudaron en denunciar los malos usos de la viuda. María de Iturralde, por ejemplo, aseguraba que

Cristina «está en el dicho barrio en opinión, fama y reputación de que recoge gente sospechosa en su casa así de día como de noche, así hombres mujeriegos, como mujeres […] que se dirían de mala vida». Ya en el pasado, decía María, «por San Fermín, hará dos años, tuvo dos mozos catalanes en su casa» junto con varias mujeres sospechosas675. Los de San Gregorio decían que la viuda tenía en su casa a una mujer casada, «mal notada en el barrio» y alguna otra viuda, todas ellas amancebadas676.

La defensa de Cristina se basó en que, debido a su pobreza y necesidad, hospedaba gente, siempre de buena vida, a cambio de alquileres para sobrevivir y no con otra intención:

«Porque es una pobre viuda que no tiene persona que le asista (y vive) de su pobre labor, trabajando de hilar hilos muy delgados que le encomendaban diferentes personas y dando en alquiler cuatro camas que tenía sin que jamás se haya oído ni entendido cosa indecente ni mala (sino viviendo) con toda virtud y recogimiento con su labor y trabajo»677.

Miguela de Irurzun, por su parte, acusada de alcahueta y de que su casa fuese «peor que burdel»678, empleó la misma excusa que su convecina679. No obstante, la frecuente afluencia de hombres y mujeres a la casa a horas intempestivas y los numerosos testimonios de sus escandalizados vecinos la dejaron sin coartada.

De nuevo, el hecho de que una mujer sola no tuviese un oficio conocido y que, además, careciese de recursos económicos propios para sobrevivir, eran a menudo pruebas suficientes para poner en duda su moralidad. La supuesta peligrosidad de la viuda hacía que, ante cualquier recelo, se tendiese a cuestionar su buen comportamiento.

En 1623, Ana Vera vio en el comportamiento de la viuda tudelana Catalina González señales, en su opinión, inequívocas de su oficio de tercera. En este caso, la joven viuda de 27 años acogía en su hogar a varias mozas y cuando el fiscal preguntó a Ana si creía que tenía a estas muchachas «para su servicio y les pagaba soldada», Ana explicó que eso era imposible «por ser tan pobre que algunas veces le ha dado esta testigo para comer». La pobreza de Catalina y la continua presencia de hombres a su puerta provocaron el recelo de todo el barrio680.

Efectivamente, muchas de las viudas que optaron por el amancebamiento o la alcahuetería681 lo hicieron por simple supervivencia. Incluso esta extrema necesidad llevó a algunas madres a prostituir a sus propias hijas. Estas mujeres, que rompían con el ideal de la buena madre que debía poner especial atención en la conducta moral de sus hijos, sobre todo si eran niñas, declaraban por lo general ser pobres o necesitadas. Ana Bastero, por ejemplo, que obligaba con palizas a su hija Ana Roya a vender su cuerpo, se declaró «pobre de solemnidad», asegurando que, «por no tener quién les dé de comer», madre e hija se morían de hambre682; mientras que María Lastuy, acusada de ejercer de tercera con su propia hija, decía «ser una pobre mujer» que sobrevivía hilando la rueca; y, finalmente, María de Aguirre, acusada de hacer negocio con el cuerpo de Graciana de Irisarri, su hija, decía que ambas sobrevivían alquilando y acogiendo «huéspedes para vivir con su pobreza»683.

Tras el comportamiento de estas madres se intuye la búsqueda desesperada de recursos de supervivencia. Al menos esto se deduce del comportamiento de María de Ibero, madre de la muchacha de 15 años María *Txipia*684. Según los testigos, a la joven, que era «muy bonita», «muchas personas la procuraban haber». Parece que la madre rechazó numerosas proposiciones para vender la virtud de su hija a cambio de una buena dote asegurando que, a su hija «si fuere buena no le faltará marido»685. Pero, finalmente, la imposibilidad de reunir una buena dote y la necesidad por la que pasaba la viuda pudo más que el honor de su hija. Según algunos testigos y la propia acusación del fiscal, la madre:

«La dio y entregó a Joan de Alarcón, habitante en esta ciudad, para que se echase con ella y anduvo induciéndola y atrayéndola para ella la dicha acusada por ofrecimientos y dádivas que le hizo […] y se acostó con ella, le quitó su virginidad y la estupró y la ha tenido después acá muchos días en su poder como ha sido y es notorio y pública voz y fama y común decir en esta ciudad y habérsela entregado y vendido la dicha acusada»686.

La viuda pamplonesa María Pérez no pareció mostrar tantos escrúpulos al vender a su hija. Fue ella quien insistió a su pequeña, de tan solo 12 años, Catalina de Aibar, para que se acostase con un hombre de la Ribera llamado Asencio. Para convencerla no dudó en asegurarle:

«Que él la trataría muy bien y […] con halagos y promesas […] y le dijo, indujo y persuadió a que durmiese aquella noche con el dicho Asencio, que él le daría de vestir y le haría cuellos y lo demás que necesitase»687.

Parece que algunas madres se consolaban pensando que, aunque sus hijas perdiesen su buen nombre, al menos económicamente les estaban ofreciendo un futuro menos incierto. El honor pasaba a ser una cuestión importante para aquellos privilegiados que contaban con medios para salir adelante. Empujadas por motivos económicos o por propia voluntad, lo cierto es que las prostitutas transgredían cualquier norma patriarcal. Si la sexualidad femenina es, según el sistema patriarcal, patrimonio de los hombres, las trabajadoras sexuales, a través del comercio de su cuerpo, se hacían de alguna manera poseedoras de lo que según el sistema no les pertenecía; su propio cuerpo.

Caso diferente fue el de las viudas acusadas de brujería. Su transgresión no solo consistía en romper las conductas sexuales estipuladas, o, en hacerse dueñas de su propia explotación sexual. Estas mujeres rompían los límites de lo humano y de lo divino. Acusadas de reunciar a la fe cristiana y de pactar con el Diablo en los conventículos, Sabbath o akelarres, habían renunciado a la salvación eterna a cambio de poderes sobrenaturales con los que subyugaban a los hombres, estropeaban las cosechas o asesinaban a los niños y niñas. No es casualidad que, como se ha explicado, en torno al 70%, 80% y hasta el 90% de las personas acusadas por brujería fueran mujeres, como tampoco lo es que muchas vivieran solas, especialmente viudas. Según los fiscales e inquisidores, se trataba de mujeres poderosas. Tanto es así que por lo general las viudas eran identificadas como las maestras de la secta, aquellas encargadas de presentarse en los aposentos de los nuevos brujos y brujas y llevárselos volando al akelarre688.

De este modo, las acusaciones de brujería fueron una herramienta muy útil para disciplinar a un tipo de mujer que resultadaba peligrosa para el sistema. El *Malleus maleficarum,* publicado en Alemania en el siglo xv y extendido por toda Europa con ayuda de la recién inventada imprenta, había difundido el constructo intelectual de la bruja. En Francia, autores como Jean Bodin o Pierre de Lancre contribuyeron con su misoginia a fomentar el odio en contra de quienes consdieraban elementos subersivos.

El carácter peligroso y rebelde de estas mujeres quedó patente en la acusación contra Graciana Belza, aquella viuda acusada de ladrona y de bruja en Bidangoz en 1560. La acusación implicaba también a María López, una joven del lugar a quien, según los testigos, Graciana controlaba. De ambas se decía que «son personas de mala vida, costumbres y fama, malas cristianas, hechiceras y ladronas, y encubridoras, que han cometido y hecho muchos y diversos delitos y hurtos»689. Además, la viuda estaba acusada de encubrir e incitar a otras mozas del lugar a robar «trigo, cebada y lana y otras cosas que pudiesen». El supuesto poder de Graciana provenía de su control de hierbas y hechizos que les daba a sus discípulas: «Y la dicha María López y otras […] han […] confesado que la dicha Graciana les ha dado hierbas

y les hace andar tras sí y llevar los dichos hurtos […] a casa de la dicha Graciana».

Aparentemente, además de dirigir una red de ladronzuelas, Graciana era la responsable de diversos males que azotaban a Bidangoz, como la muerte de vacas o personas. Como la de «un muchacho, hijo de Pedro Gorría» que murió «valdado y sin habla» a causa de sus hechizos. Al describir la capacidad para hacer el mal de la viuda, los testigos hablaban de que, con su solo tacto, podía hacer enfermar a sus enemigos. Así, Catalina Gaicoa había enfermado cuando se negó a darle a la viuda vino gratis. Graciana asió la mano de Catalina «apretándosela reciamente y diciendo muchas palabras feas y de amenazas. […] Y de ahí a poco rato se le reventó la mano y le salió de ella mucha agua y materia y tocándose la cara por descuido con la dicha mano se le hinchó luego y se la abrió y le salió agua y materia como de la mano, y dondequiera que tocaba la dicha agua se le emponzoñaba y se le hacía quebrar y llagas y grandes pstemas».

El poder de la viuda iba más allá, pues tenía la capacidad de alterar el orden natural de las cosas poniendo en peligro, incluso, los sagrados matrimonios. Con sus hechizos tenía a esposos y esposas «ligados e impedidos para no se poder tratar ni comunicar como tales maridos y mujeres y por causa de ello han vivido y viven en discordia y en desamor y enfermedad». Es decir, uno de sus mayores delitos era incitar al desorden, a la desobediencia a personas que, hasta su influencia, habían sido provechosas para la sociedad. Ese era el caso de María López, a quien, según sus propios parientes, Graciana había subyugado la voluntad y, «por mucho que le han dicho que se quite y aparte de la dicha Graciana, no lo ha hecho ni querido hacer». El poder de control de la viuda sobre la joven era tal que «la dicha María López ha dicho públicamente que ella no podría hacer otra cosa sino lo que le mandaba la dicha Graciana acusada, y así andaba la dicha María López perdida»690.

Por lo tanto, los pecados de la viuda eran, no tanto su supuesto pacto con el Diablo, sino el descarriar a otras mujeres del lugar y la no aceptación del rol que, como mujeres, les correspondía cumplir.

2.1.2. el miedo a la soledad

La pobreza no fue la única causa que empujó a las viudas a abandonar el camino que se había establecido para ellas; el miedo a la soledad y la idea de encontrar un nuevo compañero que las ayudase a escapar de una precaria situación fue otra de las causas. Ese fue el caso de la viuda de Carcastillo Catalina Gil, acusada de amancebamiento y parricidio en 1617. A sus 36 años, y tras 8 años de soledad, comenzó a servir en casa de Miguel Martínez cuando este enviudó. Miguel buscaba una mujer que ejerciera las tareas del hogar y cuidase de sus hijos y Catalina, por su parte, buscaba un marido. Según la declaración de la viuda, Miguel «la hubo a esta que depone carnalmente diciéndole que al delante tratarían de casamiento». A consecuencia de esta relación, Catalina

«Quedó preñada […], y por la Navidad última pasada, estando […] de tres meses, […] movida de que no se supiese en la dicha villa que andaba preñada, […] tomó una bebida de por de noche y aquella noche echó un bulto de criatura pequeño muerto»691.

Muchas de estas viudas eran engañadas y lloraban por la pérdida de su honor pero, sobre todo, lloraban porque con su honor se escapaba también la posibilidad de contraer un nuevo matrimonio que las «remediase»692. Lo hemos visto en las declaraciones de las viudas estupradas del capítulo que describe el ideal de viudedad.

Por lo general, las viudas acusadas de amancebamiento no fueron tratadas como

víctimas. Algunas sí que lucharon por el cumplimiento de la palabra de matrimonio dada o por el pago de una dote, pero otras se enfrentaron a duras acusaciones. Al fin y al cabo, el amancebamiento[693], uno de los pecados-delitos más extendidos en el Antiguo Régimen[694], iba en contra del sacramento del matrimonio, de la moralidad y del orden social. De hecho, en las acusaciones por amancebamiento realizadas por los fiscales en contra de estas mujeres se incluyen en la misma fórmula los tres niveles:

«El fiscal de V. Majestad acusa criminalmente a Miguel Martínez y Catalina Gil, viuda, vecinos de la villa de Carcastillo, porque los dichos acusados con poco temor de Dios, nuestro señor, y de vuestra real Justicia, han estado amancebados públicamente de más de un año a esta parte viviendo en una casa y comiendo en una mesa con mucho escándalo de los vecinos de la dicha villa»[695].

Es decir, en primer lugar, la pareja ofendía a Dios, pero, además, su convivencia iba en contra de la ley y, finalmente, en contra de la moralidad de la comunidad. Esta visión responde a los preceptos de la Era Confesional y los ideales tridentinos, una época en la que el surgimiento del Estado moderno y los valores cristianos de la Iglesia iban de la mano.

La situación empeoraba en los casos en los que las viudas emplearon la violencia. Según varios vecinos de Estella, la viuda de Juan de Ibiricu y el botero Domingo Recain «de dos años a esta parte»[696] tenían «pendencias de amores»[697]. Varios vecinos aseguraban que Domingo acudía a casa de la viuda muchas noches. De aquella relación, conocida en toda la ciudad[698], Quiteria había tenido un hijo. La situación, ya de por sí espinosa, se agravaba porque Domingo estaba casado. Cuando, tras una noche de «pendencias amorosas», Domingo regresó al hogar, su esposa, Catalina de Arróniz, harta de escuchar los comentarios de sus vecinos, preguntó a su esposo que de dónde venía y este comenzó a «maltratar a su dicha mujer», haciendo que saliese «de casa ella porque no la maltratase más»[699].

Pero toda situación puede empeorar y esta lo hizo. Quiteria y Domingo querían deshacerse de la esposa para poder casarse[700]. Quiteria, incluso, fantaseaba con su muerte:

«Que aunque diese en el infierno que haría matar a la dicha Catalina de Arroniz o le daría algo con que la hiciese secar […] y confesó que había dos años que no se había confesado ni se confesaría hasta que hiciese matar a la dicha Catalina de Arroniz […] y que si la mujer del dicho Domingo de Recain se muriese que ella se casaría con el dicho Domingo»[701].

Así, «movida por persuasión diabólica», Quiteria envió a su amante Domingo a Logroño para conseguir «polvos de solimán» con los que asesinar a Catalina. Para asegurarse de que su plan salía bien, probaron los polvos en una perra del propio Domingo. Este tenía que echar a escondidas el veneno en la sopa de su esposa, pero «por Divina voluntad no le hicieron impresión ni daño que fuese de muerte en su persona, aunque tuvo grandes temblores y se echó en la cama la dicha Catalina de Arroniz y le hicieron echar una criatura porque al tiempo estaba preñada». En vista de que su estrategia no dio resultado, intentaron contratar los servicios de un sicario.

Aunque en aquella relación adúltera los implicados eran dos, la sociedad solo condenó a la viuda Quiteria. Como si de una Circe o una Medea se tratara, los vecinos creían que la viuda era «una hechicera y tiene embelesado al dicho Domingo de Recain y le ha dado a comer sesos de asno y de la sangre de su persona que se sacó del dedo del corazón para que el dicho Domingo la quisiese más»[702].

2.2. Encauzamiento y castigo

La comunidad con sus reproches y marginación, y las instituciones con sus diferentes instrumentos, trataron de encauzar primero, y castigar después, a aquellas viudas que se salían del recto camino. Resulta interesante analizar este doble juego, el del encauzamiento y el castigo, a través de varios ejemplos: el de la viuda lujuriosa, el de la bruja y el de la viuda que deshonraba su papel como madre.

2.2.1. la viuda lujuriosa y la bruja

La castidad, como principal característica de la mujer virtuosa, era uno de los pilares que sostenían la buena imagen de la viuda. Pero, como se ha tratado de reflejar, esta imagen era frágil. La pobreza703, la ignorancia, la rebeldía o la falta de apoyos familiares o sociales704 hacían que una mujer sola rompiese con los cánones establecidos como mecanismo de supervivencia. ¿Qué hacer con estas mujeres?

Es de destacar el papel de la comunidad en el control y el encauzamiento de aquellos comportamientos que rompían la norma. Al fin y al cabo, como explicaba en 1682 Domingo Ibáñez, vecino de Lerín, «este testigo, como tal vecino, tiene noticia de cómo viven los vecinos y ellos tienen noticia de cómo también vive este testigo»705. Es decir, todos se conocían y sabían lo que hacía el otro. Y cuando no era así, se ponía en marcha la maquinaria de la comunidad: el control y la vigilancia.

Como seres considerados inclinados al pecado, se trataba de prevenir y evitar que las viudas delinquiesen. De hecho, fue la prevención la primera arma del Estado706 y de la comunidad; para ello era importante saber a qué se dedicaba cada vecino, qué oficio ejercía, en qué empleaba su tiempo de recreo, cómo era su conducta sexual707.

La denuncia resultó un elemento fundamental en el disciplinamiento de toda la sociedad. En este sentido, explica Jesús Mª Usunáriz que la persecución de los delitos sexuales se exigió a todos los niveles: así, en las sinodales se instó a párrocos y fieles a que hiciesen públicos los pecados para que la Iglesia y las autoridades civiles pusiesen remedio; mientras que a nivel municipal las autoridades también se implicaron a través de sus ordenanzas, creando cargos o estableciendo nuevas competencias para sus oficiales708. En Pamplona, por ejemplo, para controlar la moralidad de los vecinos y vecinas, al frente de cada barrio se colocaba a un prior, nombrado por ser uno de los vecinos más respetables, ayudado por los mayorales. Desde 1635, por un acuerdo del regimiento de Pamplona, a los priores y mayorales se les encargaba «evitar los pecados públicos en sus barrios y que no consientan gentes de mal vivir». Casi un par de siglos antes, en Vitoria-Gasteiz, Iñaki Bazán nos explica que surgió la figura de los veladores, encargados cada noche de rondar la ciudad y al día siguiente dar cuenta de lo acontecido a la Justicia. Una de sus misiones era evitar los delitos y, aunque no tenían autoridad para detener a nadie, podían castigar a quien cometiese faltas menores, como dejar las puertas de casa abiertas709.

En Madrid estaba perfectamente regulado el modo de efectuar las rondas, que fueron muy eficaces hasta principios del siglo xviii. Los alcaldes diariamente organizaban los turnos de los alguaciles hasta el amanecer. Cada mañana el alcalde recibía informes puntuales de todo lo sucedido durante su ronda. Los alguaciles reconocían a las personas que transitaban por las calles y examinaban sus armas710. Parece que este tipo de rondas nocturnas fue algo habitual en todas las ciudades importantes de la Europa moderna.

Los habitantes del barrio de la Torredonda, o Torre Redonda, de Pamplona seguían este espíritu de vigilancia y control. En sus ordenanzas de mitades del siglo xvi711 pedían a aquellos que alquilaran habitaciones que informasen a los mayorales sobre la «calidad y manera de vivir» de los nuevos vecinos y vecinas. Los mayorales no fueron los únicos encargados de informarse, pues en la legislación eclesiástica se instaba al parroco del lugar a que, ayudado por las autoridades civiles, solicitase pruebas de la celebración del matrimonio de todas las parejas que llegasen de otros lugares712.

Pese a estar prohibido recoger mujeres u hombres amancebados o que viviesen en adulterio, si algún vecino cometía el error de alojar a tales personas, al comprobar el pecado en el que vivían, sus caseros debían dar cuenta a los mayorales «para que ellos reciban secreta información» y, tras constatarlo, que dichas personas pagaran «20 libras carlines por cada vez que cometiendo lo sobredicho los hallaren» y sean expulsados del barrio.

Las murmuraciones y las sospechas constituían otra forma de prevención, o más bien de denuncia. Expresiones como: «ha dado y da que murmurar y decir y causa grande escándalo»713, son habituales en los procesos por amancebamiento, alcahuetería o adulterio protagonizados por estas mujeres. Los cómplices de estas murmuraciones eran las puertas y ventanas, siempre dispuestas a vigilar y registrar cualquier sospecha.

Es fácil imaginar el silencio que debía reinar en las calles de las ciudades y villas navarras cuando el sol se ponía y los vecinos, acabada su larga jornada de trabajo, se recogían entorno al fuego del hogar. Bastaba un ruido fuera de lo normal para despertar la curiosidad de algún habitante del lugar714. En el caso de la viuda Cristina de Agorreta, las murmuraciones en torno a su forma de vivir se hicieron estruendo por un acontecimiento indirecto. Una noche de abril, el labrador Pedro de Errua llegaba a la casa del campo y, tras una tranquila cena,

«Al tiempo que entraba en la cama, que serían las ocho o nueve de la noche, vio una luz pronta e inmediatamente un estruendo, como de carabinazo, y se asomó a la venta que la tenía abierta y oyó unas pisadas que iban corriendo y no pudo ver nadie por la oscuridad de la noche, con que entró dentro e inmediatamente oyó decir a un sargento, que no sabe su nombre, "¿no hay una luz, vecinos?", y a ellas volvió a salir a la ventana otra vez y vio que ya había gente en la calle y que decían que había un hombre muerto».

Puesto que las autoridades no encontraron al culpable, el labrador fue preguntado si en su barrio había personas «de mala vida o que vivan sospechosas por donde haya podido ser el origen de la desgracia». Pedro no dudó en señalar a la viuda Cristina de Agorreta, que vivía cerca. Los testimonios recogidos por las autoridades coincidieron en señalarla como la única persona que alteraba el orden del barrio, y fue así como comenzó el proceso por alcahuetería en su contra.

Los secretos en aquella época parecían salir a la luz con mayor facilidad. Cuando las delatoras no eran las ventanas, lo eran las finas paredes. Una vecina de Lerín escuchaba aterrorizada los gritos de la viuda Ana Bastero que amenazaba y golpeaba a su hija cuando esta se negaba a prostituirse. La vecina pudo dar noticia a las autoridades «por estar la casa de esta testigo y la de Ana Bastero pared en medio, y el medianil tan delgado y roto que se oye todo lo que se habla de una casa en la otra»715. De la misma manera, Isabel de San Juan escuchaba las idas y venidas de los hombres que entraban en casa de la viuda tudelana María Lastuy por vivir «pared en medio»716.

Estos actos inmorales rompían la tranquilidad del pueblo o del barrio en el que se cometían, provocando el frontal rechazo de la comunidad que se mostraba escandalizada e, incluso, asustada. Es el caso del cerrajero de la belena717 de San Francisco de Pamplona

Juan Marro que, ante los «tratos ilícitos» de su vecina María Carlos, decía:

«No poder pasar por la dicha belena a su casa por causa de la mucha gente que se recoge para entrar en la casa de la dicha María Carlos, temeroso del que no le sucediese alguna desgracia. [...] Que bajan a ella a tener tratos ilícitos y deshonestos numerosos hombres, casados y solteros, con mozas que la dicha María Carlos encubre, en particular en tiempo santo, de que este testigo y otros muchos están atemorizados»718.

Mientras, la esposa del cerrajero se lamentaba por el mal ejemplo que semejante «burdel» regentado por la viuda suponía para su hijo.

Así, notado el mal comportamiento de una de aquellas viudas, los vecinos pasaban de la observación a la acción, siendo los consejos y el reproche algunos de los principales instrumentos para encauzar a las descarriadas. Catalina González, viuda tudelana delatada por la moza Ana de Ichaso, se dedicaba, según sus vecinos, a engañar a «mozas honestas y recogidas» que estaban «sirviendo en casas de sus deudos» incitándolas «con palabras halagüeñas a que viniesen a su casa y teniéndolas en ello y en otras partes ocultas, llamaba a los varones y con fuerza y violencia a las tales mozas las han privado de su flor y virginidad»719. La viuda atraía a los hombres con promesas de divertimento y buenos precios. Como si de un mercado de carne se tratara, Catalina gritaba en mitad de la calle sus ofertas del día: «Ven, que si en otra parte todo dan a medio real, yo te lo daré dar a media tarja»720.

Ana Vera, propietaria de la habitación en la que la viuda realizaba sus tratos, explicó que «en el barrio estaba la dicha acusada notada por parecerles mal de que las dichas mozas estuviesen en su dicha casa» y que la propia Ana y «otros vecinos le reprendieron no las tuviera por el escándalo que había y, debiéndolo tomar bien la dicha acusada, les respondía que ella era mujer honrada y que no tenía a nadie en su casa»721.

Aunque la repuesta de Catalina no fuese la deseada, no fue tan «osada» como la de María Berrio. Cuando los habitantes de Pamplona que vivían junto a la muralla de San Lorenzo, hartos del escándalo que las idas y venidas de hombres y mujeres a la casa de la viuda producían, le decían «que se enmendase y no diese qué decir a gentes», María, «con mucha osadía y atrevimiento, le solía dar respuesta que las mujeres malas y hombres todos habían de vivir en alguna parte y que callasen»722.

En el barrio de la Torredonda de Pamplona a mediados del siglo xvi era común decir de los vecinos que la casa de la viuda Miguela de Irurzun era «peor que burdel»723. Parece ser que «de la puerta de la casa que tiene atrás hacia la muralla» entraban «muchas maneras de gentes; así clérigos de esta ciudad y fuera de ella, estudiantes, frailes y mozos de esta ciudad y mozas y mujeres». Ante semejante escándalo, el Padre de Huérfanos, Miguel de Berasain, reprendió a Miguela «porque traía tanta baramunda en su casa y que no lo hiciese porque decían todos mal de ella». Lejos de aceptar el consejo y mostrar ánimo de corregirse, la viuda le contestó que «en su casa haría lo que bien le viniese»724. Al no poder encauzarla, el pintor Tomás de Carcastillo le amenazó con contárselo al obispo para que este la reprendiese725.

Las reprimendas no solo iban dedicadas a las viudas que ejercían de terceras. Las amancebadas también recibieron duros reproches de sus vecinos, sobre todo cuando el objeto de sus amores era un hombre casado. Al fin y al cabo, esta relación rompía el orden natural de las cosas provocando, incluso, que el marido descuidase a la esposa para atender a la amante. Así se refleja en el amargo lamento de María de Ortega, esposa de Sebastián de Torres, la cual aseguraba que su marido:

«Hará un año [...] que [...] anda ausente de su casa y compañía y en especial desde el mes de agosto a esta parte no lo ha visto ni hace vida maridable con ella ni le ha proveído ni

provee de alimentos estando como está enferma, y ha padecido y padece extrema necesidad, que si no fuese por la buena gente y por su industria de trabajo habría perecido. Y la causa y ocasión desto es que el dicho su marido se recoge ocultamente en la casa de la dicha Margarita Jiménez».

Además, era incluso acusado de maltratar a su esposa. El engaño y los maltratos del marido dejaron de ser un problema doméstico desde el momento en el que Sebastián desatendió a la esposa para «atender» a la viuda. Este desamparo de la legítima esposa obligó a intervenir a la comunidad en favor de María pues, de otra suerte, «habría perecido».

A veces, más que reproches, las viudas recibían «consejos» más o menos amigables. La vecina de Estella Quiteria de Mauleón, amancebada con Domingo de Recain, recibió la siguiente recomendación de Catalina de Ubago:

«Que no tuviese pendencias con el dicho Domingo por ser hombre casado que otros había mancebos y viudos que podía tener con ellos sus dadas y presas»726.

Como vemos, la intervención de los vecinos no siempre tenía el efecto esperado. Cuando esto sucedía, la comunidad podía emplear el arma de la marginación. Ana de Hualde, viuda que vivía alquilada en una casa de Iñigo de Iroiz, conoció el poder de esta arma. Fue el monedero Juan de Azparren quien advirtió a Iñigo que «por tener tan poca reputación la dicha Ana de Hualde», al sospecharse que estaba amancebada, «procurase echarla de casa»727. Efectivamente, Ana y su pequeña hija fueron repudiadas y obligadas a abandonar la casa. Igualmente, era habitual que las prostitutas, expulsadas por sus vecinos o perseguidas por las autoridades, tuvieran que cambiar continuamente de hogar728. Lo mismo les ocurrió a las mujeres acusadas de brujería. Según los testimonios recogidos en los procesos729, la reputación de bruja precedía a estas mujeres y era «comúnmente conocida». La actuación de la comunidad fue apartar y marginar a estas mujeres que infundían miedo.

La viuda tudelana Ángela Ejea sufrió otro tipo de marginación: la deshonra pública. Se decía que la viuda de Jubera había vivido «viciosamente y en público pecado de amancebamiento con un sacerdote llamado don Pedro de Suescun»730. Una mañana, la viuda recibió una ingrata sorpresa. Según su casero, pegado con cera y en alto, habían puesto un injurioso libelo en su puerta que decía que «quien quisiere hacer tal cosa acuda a la viuda de Jubera» y «que por su honestidad deja de expresar la fealdad de las palabras».

No fue la única afrenta recibida por Ángela. Otra mañana, después de que varios testigos, «muy entrada la noche, habían sentido tropel de estudiantes» que cantaban y se reían, un vecino encontró un libelo en la puerta de la viuda pegado «con pan mascado» y que «por ser de tanta injuria lo había rompido». Pero Ángela le pidió que juntase los pedazos y se lo leyese: «No se espante la Jubera / pues clérigos y frailes tratan con ella».

Ángela «sintió mucho tal injuria y afrenta» y «se puso a rogar a Dios descubriese semejante caso» sospechando que habrían sido «hombres mozos y libres que sin respeto ni temor de la Justicia la habían querido infamar»731. En realidad, por los numerosos testimonios que delataron las prácticas nocturnas de la viuda732, más que un intento de difamarla parece un castigo público.

Agotados los consejos y reproches, la marginación y la deshonra pública, si la viuda no se enmendaba, la comunidad exigía la actuación del Estado. Así, Tristant de Oñati, soldado de la compañía del capitán Sarabia, se lamentaba:

«Por muchas veces este testigo ha estado en sí pensando que cómo se le perdonaba tantos malos casos a la dicha María de Berrio, porque es mujer que puede perder a muchas mujeres de bien y mozas porque de siempre tiene costumbre de andar de mujer en mujer o mozas y estar con los tales en palabras secretas y por lo que en ella y sus tratos este testigo ha

visto, podía hacer mucho mal en gentes si no se viese remedio»[733].

Este ánimo, el de poner remedio, se recoge en las acusaciones presentadas por los fiscales en contra de las descarriadas. El modo de vida de la viuda tudelana Catalina González fue interpretado por el fiscal como una amenaza para la tranquilidad de sus convecinos, para el buen funcionamiento del Reino y, por supuesto, para la moral cristiana. Él mismo consideraba «que a no haber remedio y procurado atajar tan torpes y perniciosos delitos infeccionará toda esta República», por ello ordenaba una investigación sobre los delitos de Catalina «para que se limpie esto y Dios nuestro señor sea servido y la República quieta y pacífica y no haya escándalos y pecados semejantes»[734]. En el caso de la viuda acusada de brujería en 1560 en Bidangoz, uno de los motivos de reproche en su contra fue que rompía la paz de todo el valle, al que tenía «atemorizado»[735].

Como ha quedado reflejado a través de las ordenanzas del barrio de la Torredonda de Pamplona, ante la sospecha de un hecho pernicioso para la comunidad, los vecinos acudían con frecuencia a los mayorales. En este caso, los de las Carnicerías Viejas de Pamplona avisaron a Juanes de Orondriz, sobre mayoral del barrio, «después de anochecido, […] deciendo que en una casa del dicho barrio estaba un clérigo en la cama con una mujer y que fuese y lo prendiese»[736]. Dos mayorales, acompañados de tres vecinos, entraron en la casa y «en ella entraron en un aposento que tenían cerrado y hallaron a una mujer moza, que se había levantado a abrirles la puerta, que estaba poniéndose la camisa, y otra mujer más vieja que estaba en una cama con una niña suya, la cual se llama Juana de Baigorri, y es viuda, y buscado en otra cama el mismo aposento en ella hallaron a un clérigo, cuyo nombre no sabe, que estaba muy cubierto debajo de un plumón». Es así como comenzó un proceso contra las dos mujeres y el cura[737]. La autoridad civil se encargó de la amancebada y de la alcahueta, mientras que la eclesiástica se hizo cargo del clérigo. El ciclo prácticamente se había completado: la comunidad había vigilado y denunciado un comportamiento que ponía en peligro la tranquilidad y la moralidad del barrio; a la denuncia habían acudido los mayorales, los cuales se encargaron de prender a los delincuentes y avisar a la autoridad competente; finalmente fue el alcalde quien ordenó encarcelarlos y comenzar un proceso en su contra ante la Corte. Solo quedaba el castigo.

El esquema en estos procesos era similar: el fiscal, tras recibir la queja de los vecinos o mayorales, solicitaba una información sobre lo sucedido; después de recoger el testimonio de todo aquel que pudiese aportar pistas al caso, el fiscal, considerando que el delito iba en contra del orden común, presentaba una acusación en nombre del propio Estado[738].

Es de destacar que muchas de las acusaciones en contra de estas encubridoras, amancebadas y brujas hicieron especial hincapié en que el castigo sirviese de ejemplo[739]. Así, en la sentencia en contra de Graciana Belza, acusada de brujería y de hurto, se le condenó a que fuese sometida a tormento y que se pregonasen sus delitos[740]. En esta línea, a finales del xvii, el fiscal pedía que el amancebamiento de la viuda de Valtierra María Lana con Lucas Serrano fuese castigado con rigor «para castigo suyo y ejemplo de otros»[741]; en Carcastillo, el fiscal solicitó que la relación ilícita de Miguel Martínez y Catalina Gil fuese castigada con «las mayores y más graves penas civiles y criminales que se hallaren haber incurrido y ejecutándolas en sus personas y bienes con el rigor y ejemplo que sus delitos merecen y siendo necesario sean puestos a cuestión de tormento y se les dé aquel rigurosamente y reiteradas veces hasta que confiesen el delito»[742]; mientras que en el caso de la viuda de Burguete María de Oroz el fiscal subrayó que sus tratos de tercera debían ser condenados con duras penas «para que a ella sea castigo y a otros ejemplo»[743].

Esta preocupación de las autoridades porque el castigo sirviese además de aviso se hacía

más evidente en el caso de las viudas: se temía que estas descarriadas pudiesen contaminar y perder a otras mujeres. Por eso, Ángela de Ejea, aquella viuda de vida disoluta que había amanecido con diversos libelos en su puerta, fue acusada de ser un mal ejemplo «para otras mujeres»744. O Graciana Belza, que no solo había sido acusada de brujería y hurto, sino de incitar a otras mujeres a seguir sus pasos y servirle. Y es que a la viuda se le exigía que se mostrase especialmente celosa de su honor, porque ello implicaba también el respeto a la memoria de su esposo. Por eso, cuando el comportamiento de una de estas mujeres no era el adecuado, la crítica era más dura: «Que cuanto de mayor calidad fuera la parte contraria y su marido difunto, tenía mayor obligación de vivir bien y honestamente»745; «sin respeto del honor de su marido y de lo que es obligada como tal viuda, vive deshonestamente teniendo cópula carnal con hombres de esta villa y vive y trata con personas deshonestas y que no guarda el orden que semejantes viudas deben guardar en su violario»746.

¿Cuál fue el castigo para estas viudas? En general, los delitos sexuales, o delitos-pecado, tenían una larga tradición de persecución747: la prostitución conoció un proceso que fue desde una cierta tolerancia, aunque limitada –en las grandes ciudades esta actividad se restringió a barrios concretos o casas de mancebía–, hasta la persecución y la corrección a través de las casas de galera748; mientras que el amancebamiento se encontró de frente la regularización del matrimonio en la Baja Edad Media y la puesta en práctica de los preceptos tridentinos en la época moderna749. Y, finalmente, bien es sabido que la caza de brujas tuvo su momento de auge en toda Europa durante los siglos xvi y xvii. Las condenas para estas mujeres eran rigurosas y, junto al destierro, se las castigaba a ser azotadas y a la vergüenza pública:

«debemos de condenar y condenamos a la dicha Catalina González a que sea sacada de la prisión en que está, sea traída y llevada por las calles acostumbradas de esta ciudad con son de trompetas y voz de pregonero que publique sus delitos a caballo en una bestia de basto desnuda de la cintura arriba y puesta una coroza en su cabeza y le sean dados cien azotes y más le condenamos en seis años de destierro de este Reino y los salga a cumplir dentro de seis días de la pronunciación de esta sentencia y no lo quebrante so pena de doblado destierro»750.

Las medidas en contra de esta viuda tudelana incluían el castigo físico, por medio de los azotes751, y el castigo social, a través de la vergüenza pública y el destierro. Pero el Consejo Real consideró que esta sentencia sería más efectiva si los propios vecinos a los que Catalina había escandalizado con su conducta veían las consecuencias de su comportamiento. Por ello ordenó que la sentencia fuese ejecutada en Tudela, y no en Pamplona752.

El castigo preferido para estas prostitutas, alcahuetas, brujas y amancebadas fue el destierro753 porque de esta manera se conseguía «alejar de raíz el dicho pecado y escándalo de la villa». Esta pena suponía una condena de por vida, pues la mujer quedaba marcada para siempre. Así lo describía la misma Graciana Belza, acusada de hurto y brujería:

«Graciana Belza, presa en nuestras cárceles reales, dice que por nuestra merced fue condenada y por el mes de agosto pasado en cinco años de destierro por el Reino de Navarra y cumpliendo el mandato de Vuestra Majestad, salió a cumplir el destierro y ha estado compliendo el destierro en el Reino de Aragón en el lugar de Saus. Y la suplicante como es mujer anciana y está baldada por el tormento que pasó que no se puede valer de su persona y con la fama que tiene que es bruja, nadie ha querido acoger en su casa y la suplicante andaba muy perdida, muerta de hambre y de frío»754.

Oliver Olmo considera que el destierro era una forma de perpetuar la «mala vida» de las mujeres porque, alejadas de su entorno social, muchas se veían obligadas a prostituirse para

sobrevivir. Ana de Hualde, condenada a ocho meses de destierro de Pamplona por «usar mal de su persona con diversos hombres»755, lo explicaba de la siguiente forma:

«La dicha pena es también rigurosa y si hubiese de salir a cumplir el dicho destierro no podría sustentar honradamente su vida como lo hace en esta ciudad, donde es muy conocida y nunca le falta en qué trabajar»756.

Por supuesto, además de la vergüenza pública y del destierro, la condena incluía a menudo el castigo físico. Junto a los habituales azotes, a Graciana Belza se le había sometido previamente a tormento ejecutado con «fuerza y rigor», a consecuencia del cual le habían roto un brazo757. Es decir, la habían torturado.

En algunos casos la única condena no fue el destierro y los azotes, si no que el castigo tenía además un carácter patrimonial. Tal vez esta sea la marca diferencial entre el resto de mujeres y las viudas: la pérdida del usufructo por no ser una buena viuda. Las diferentes legislaciones de la Monarquía hispánica recogen este castigo. En Aragón, desde el siglo xiii los fueros habían establecido que las viudas que hicieran «vida deshonesta» perderían el usufructo viudal:

«Muerto el marido, la mujer viuda poseerá todo lo que tenían juntamente aunque haya tenido hijos de él; pero mientras esté viuda. Y, aunque no tome marido, si tiene fornicador o adúltero manifiestamente, perderá la viudedad y las dotes, como si hubiera tomado marido»758.

En Aragón, esta pérdida no afectaba a los hombres:

«si el marido, una vez muerta su mujer, tiene concubina, no por ello pierde su derecho de viudedad, como lo pierde la mujer que tiene públicamente un amante»759.

Tener un amante podía conllevar consecuencias a largo plazo para ellas. Es decir, un error durante el matrimonio podía perseguir a la más casta de las viudas:

«Toda mujer que comete adulterio pierde las dotes, de manera que nunca las podrá reclamar en el futuro»760.

Las leyes castellanas no fueron más benévolas que las aragonesas; el Fuero Real concedía el derecho al marido a matar a su esposa y su amante y quedarse con sus bienes761. En Valencia, la mujer que cometía adulterio y abandonaba el hogar perdía el *exovar*, que retenía el marido por toda su vida pasando luego a los hijos del matrimonio762. Y, por su puesto, la viuda deshonesta perdía el usufructo y cualquier otro bien que el marido le hubiera legado763.

En Navarra, los procesos recogen esta misma idea. A comienzos de marzo de 1625 murió en Lesaka Joanes de Miguelpericena, dejando a su viuda María Urdin de Iriarte embarazada y con una niña de dos años. En su testamento Juan nombró herederos a sus pequeños aclarando que, en caso de morir estos, siempre que respetase el derecho al usufructo de su esposa, su heredero pasaría a ser su hermano menor Martín764. Por desgracia para la viuda, los peores presagios se cumplieron y poco tiempo después de haber dado a luz un niño muerto, perdió a su pequeña hija. María, sola y derrotada, comenzó a buscar consuelo en los brazos de Juan de Iparraguirre. Fue entonces cuando su cuñado reclamó la restitución de los bienes de su hermano, «porque conforme a derecho las viudas que siéndolo son incontinentes cuando no pierden la dote, pierden los legatos y herencias de sus maridos por la incontinencia, en particular cuando es público y en mucho tiempo y continuado, como en el caso presente»765.

Fueron también habituales las sentencias766 en las que se instaba a la viuda a que se alejara de la persona con la que había sido «notada». Junto con el castigo que pretendía dar ejemplo, los tribunales hicieron especial hincapié en la prevención cara al futuro de nuevos

actos inmorales.

«Debemos condenar y condenamos a la dicha Catalina de Lizasaoin, acusada, en 50 libras aplicadas aquella para obras pías a disposición de los alcaldes de nuestra Corte y a que no se junte debajo de un cubierto ni en parte sospechosa con la persona que ha sido notada y viva honesta y recogidamente so pena que será castigada con mucho rigor con costas»767.

2.2.2. la mala madre

Buena parte del respeto debido a una viuda provenía de su papel como madre. Aquel ideal de *mater et virgo*, tan apreciado en la época, permitió a muchas viudas ganarse un lugar digno en sus comunidades. Por lo tanto, resulta lógico deducir que aquellas que rompían este ideal, las malas madres, perdían también el respeto de la sociedad. Como vimos, según la opinión común de la época, una de las principales labores de las madres, sino la principal, tras la ausencia del padre, era velar por la virtud de sus hijos e hijas.

Teniendo en cuenta esta visión, los vecinos de Ana Bastero podían asegurar que la viuda había fracasado en su rol materno. Y es que, en Lerín, donde la viuda residía con su hija desde hacía varios años, los vecinos venían notando el comportamiento deshonesto de la viuda de Bertol Roya; el descaro en sus respuestas y sus tratos «ilícitos» despertaron la irritación de sus convecinos. Pero sin duda lo que más indignó a la comunidad fue la actitud de la viuda respecto a su hija, Ana Roya. Según los testigos, la joven de 18 años, «de dos años a esta parte vive muy mal y con mucha publicidad de mala de su cuerpo y con muchos mozos y gentes tanto que, no solo en el barrio, pero aún en todo el lugar, está notada de esto y de su ruin trato»768. La situación era tan escandalosa que, una noche de agosto:

«Como a una hora de haber anochecido, estaba hablando Francisco de Tarazona con Ana Roya, moza, en el barrio del Milagro, en la puerta de casa de su madre, y que por ser como es la dicha moza de ruin opinión y publicidad de mala por su persona, llegaron a reñirla algunas vecinas y decirle que parecía mal estar hablando con el dicho Tarazona a aquella hora y Ana Bastero, su madre, principió a dar voces y decir que su hija era mejor que cuantas había en el barrio»769.

Las vecinas del barrio de Milagro no fueron las únicas en llamar la atención a la madre por el comportamiento de la hija. Un vecino de Allo que estaba de paso en Lerín, viendo que la madre estaba «a la parte de adentro, […] le pareció muy mal y dijo que por qué se consentía aquello, que si hubiera gentes en aquel barrio no lo habían de consentir»770. Ana Bastero increpó al de Allo y este le contestó que cómo «sustentaba a su hija de aquella suerte»771.

Los intentos por corregir a la viuda en la forma de educar a su hija fueron numerosos. Pero, puesto que la madre no ponía remedio al comportamiento de la hija, fue el teniente de alcalde de la villa quien ordenó que Ana Roya:

«Dentro de tres días se ponga a servicio y sirva en Lerín como otras mozas y quite las ocasiones y escándalo con que hasta agora ha vivido y le está averiguado, y no lo cumpliendo ansí el ponerse en servicio, dentro de dicho término, en esta villa salga della como perjudicial y escandalosa desterrada por un año»772.

Transcurridos nueve días y visto que la moza no encontraba amo, se ordenó a un alguacil que sacase de la villa a la muchacha773. Pero tan solo diez días después de la ejecución del destierro, varios vecinos vieron a Ana en las cercanías de Lerín774. Esta situación dio origen a nuevas averiguaciones por parte del fiscal.

En la petición de información del fiscal Diego Tomás, este se hizo eco de las murmuraciones que señalaban a la madre como la culpable del incumplimiento del destierro. Según Tomás, la viuda, «por persuasión diabólica y con poco temor de Dios nuestro señor y de la real Justicia», encubrió a la joven en su casa. La responsabilidad de la madre iba más allá, pues continuaba «dándole alas en su mal vivir»775. Es decir, la madre ejercía de alcahueta con su propia hija.

El papel de «mediadora» de la madre era conocido por todos. Catalina de Borja, vecina de la viuda, dijo que en varias ocasiones había visto llegar a casa de Ana Bastero hombres, algunos embozados776, y que en esas ocasiones la madre bajaba a la puerta de la calle y se sentaba al umbral, «y esta testigo sospechó muy mal de aquello por la ruin fama que la hija tenía de su persona y la madre de consentirla en su libertad y vicio»777.

El «consentimiento» de la madre hacia la hija del que hablaba Catalina se convertía, según otros testigos, en imposición. Catalina de Lázaro escuchó cómo la madre enviaba a su hija a citarse con diferentes hombres de la villa. Una noche Ana Bastero increpó a su hija: «¡Ven acá, mala mujer! ¿Por qué no traes más dineros?». A lo que la joven contestó: «Válgala el cuerpo del diablo, ¡que más querría!». La madre, indignada, exclamó: «¡Vete de ahí puta y tráeme dineros si quiera sea de casa del diablo!»778.

La información sobre lo sucedido fue suficiente para que el fiscal formulase la siguiente acusación:

«Diego Tomás, vuestro promotor fiscal […], acusa criminalmente a Ana Bastero, viuda, vecina de esta su villa de Lerín, […] que se agrava más este delito por hacer la dicha Ana Bastero que su dicha hija quebrantase el destierro que había salido a cumplir y hacerla venir a andar en sus tratos no lícitos ni permitidos y haberle servido de tercera a la dicha su hija con muchas y diferentes personas y en diferentes tiempos y lugares provocándola e incitándola a que hiciese mal de su cuerpo y que fuese mala, como lo ha sido, y inviándola a que ganase dineros y si no lo traía reñirle, delito gravísimo, y digno de castigo ejemplar por ser madre y debiéndole dar buenos consejos y que viviese su hija recogida y honradamente, la ha hecho hacer al contrario y es mujer acostumbrada a semejantes cosas y actos dando mal ejemplo en su trato y vida»779.

El propio fiscal lo decía, el delito de «servir como tercera», ya bastante espinoso, se agravaba porque la viuda había deshonrado su papel como madre. Si, como ha quedado dicho en el capítulo referido a las viudas y su rol materno, los tratadistas consideraban a las madres como educadoras y transmisoras de virtudes, es lógico concluir que fueran percibidas como transmisoras de vicios. En palabras de Guevara, «aviso a los padres que tienen hijos, y amonesto a las madres que tienen hijas, que no hay remedio que remedie en nuestros hijos la inclinación mala si no es enseñándolos desde niños a tener crianza buena»780. En el caso de la relación madre e hija, la labor de la primera era especialmente fundamental: «*talis mater, talis filia*»781, rezaba el refrán. Bajo esta óptica podemos comprender que el comportamiento de la viuda Ana Bastero con su hija fuese tan deplorable para la comunidad y que el castigo se centrase especialmente en ella:

«Fallo que debo de condenar y condeno por lo que de los autos del dicho proceso resulta a la dicha Ana Bastero a que la saquen por las calles y lugares acostumbrados de la dicha villa con una coroza en la cabeza a la vergüenza y en que sea desterrada por diez años precisos de los términos del dicho condado y a que no haga compañía ni acoja a Ana Roya, su hija, so pena de 400 azotes en caso de contravención dentro de los términos del dicho condado»782.

La madre estaba perdida pero, puesto que tal vez hubiera tiempo de redimir a la hija –

recordemos que con la primera sentencia las autoridades intentaron encauzar a la joven–, el fallo del tribunal hizo especial hincapié en la distancia que ambas debían mantener. Desde luego, Ana Bastero había perdido el valor que, como viuda, ganaba por ser madre.

En este, como en otros casos similares783, la sociedad fue más dura con las madres que con las hijas. Es decir, la comunidad y las autoridades eran implacables con aquellas que consideraban ser las responsables del delito: las malas madres.

Sin embargo, estos procesos no representan la norma de la relación madre-hija en la Edad Moderna. Suponen más bien una ruptura de la misma, una excepción, y como tal deben ser considerados. Lo cierto es que durante el Quinientos y Seiscientos tan solo existen 8 procesos de 76 (el 10,5%) por alcahuetería protagonizados por madres e hijas en los tribunales reales navarros. Precisamente esta excepcionalidad puede ser indicativa, por un lado, del sentimiento de amor que protagonizó las relaciones materno-filiales de los siglos xvi y xvii, pero también de la efectividad del control social sobre aquellos actos ilícitos realizados por las madres con sus hijas.

Fue este un mal ejercicio de la autoridad materna y una forma de violencia ejercida por las madres hacia sus hijas: una violencia no siempre física, pero sí moral, emocional y psicológica. Más cuando, en aquella sociedad, se consideraba que la figura de la madre, como principal referencia moral de sus hijos, era también la primera responsable de sus actos inmorales. Si a esto sumamos que, de los ocho casos hallados, en siete la madre era además viuda, estamos ante mujeres que eran el único cabeza de familia y, por lo tanto, doblemente responsables de la conducta moral de sus hijas.

3. Conclusiones

Al comienzo de este capítulo me preguntaba si la opción de vida al margen de la ley y la moralidad general era habitual entre las viudas. Lo cierto es que, por llamativos que resulten, estos casos no representan la actitud generalizada de las viudas. Los procesos por mal comportamiento, entre los que se encuentran los delitos sexuales como la alcahuetería o el amancebamiento, la brujería, el hurto, la injuria y, también, el asesinato, no suponen más que un ínfimo porcentaje.

¿Por qué entonces esta mala imagen? De nuevo volvemos al peligro que se atribuía en el inconsciente colectivo de aquella sociedad a este estado, alejado del control del hombre, con acceso a recursos económicos propios (la dote) y ajenos (el usufructo) y cierta libertad y experiencia sexual.

Este miedo pudo provocar la decisión de castigar con la pérdida de recursos económicos a las viudas que cometiesen delitos sexuales. Sin dinero, les sería más difícil vivir de forma independiente y, por lo tanto, dar rienda suelta a su sexualidad. Pero, también sin dinero, su porvenir sería más incierto lo que las empujaría de nuevo a sobrevivir de forma considerada deshonesta. Y pudo ser también este temor el que hizo que las autoridades fueran especialmente duras con las incitadoras de los pecados de otras mujeres. Siendo la viudedad un estado que otorgaba a la mujer una segunda oportunidad de alcanzar a través de la castidad la virtud, era inaceptable que fuese precisamente aquella que debía servir de ejemplo para otras mujeres la que impulsase a las jóvenes a pecar. Por eso la ley castigó a las alcahuetas y no tanto a las mujeres que estas habían incitado a pecar, y por eso también los

tribunales castigaron duramente a las madres mientras que intentaron corregir a las hijas de vida disoluta.

Finalmente, otro dato llama la atención. Tanto en los ejemplos literarios, como en los procesos que llegaron ante los tribunales, fueron los hombres los encargados de marcar el límite y castigar a aquellas mujeres que rompían con el rol que se les había asignado. Pero fueron muy frecuentemente otras mujeres las que se encargaron, en un ámbito más cercano, de marcar los límites a través de los consejos y las reprimendas. Parece que las mujeres jugaron un papel más importante del que cabría esperar.

587. Acusación del fiscal contra Catalina Ituren, Pamplona, 1633. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 202005, fol. 9r-v.
588. Córdoba de la Llave, 2006, p. 8.
589. Enorgullezca.
590. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 260-261.
591. Esta división no solo afectó a la tratadística. Jurídicamente la mujer también era dividida en estos cuatro estados, es decir, en función de llugar que la mujer ocupaba en la familia (Pérez Molina – Gil, 1990, p. 31).
592. Sobre el ámbito doméstico como espacio femenino y el público como mundo masculino: Calvi, 1994a, p. 21; Ferrer Valls, 2001, p. 39; Guerra Medici, 1996, p. 70; Martínez-Góngora, 1999, pp. 41-42; Segura Graiño, 2008, pp. 209-211; Vigil, 1986, pp. 11-12.
593. Hernández Bermejo, 1987-1988, p. 176.
594. Segura Graiño, 2008, p. 209.
595. Vives, *Introducción a la sabiduría*, pp. 31-32.
596. Citado por Hernández Bermejo, 1987-1988, pp. 176-177.
597. A ello se refiere también Mantecón Movellán, 2006, p. 281.
598. Las teorías biologicistas que justifican la diferencia, cuando no la inferioridad, de la mujer respecto al hombre no son tan lejanas. Recientemente (2015), en uno de los mayores estudios que se han realizado, un grupo de investigadores israelíes, alemanes y suizos han comparado la anatomía de 1.400 cerebros de hombres y mujeres para concluir que, aunque hay algunas diferencias anatómicas en determinadas áreas en función del sexo, estas no permiten dividir a los humanos en dos categorías. En realidad, el cerebro de cada uno es un mosaico con elementos tanto femeninos como masculinos. La principal investigadora de la Universidad de Tel Aviv es Daphna Joel.
599. Vigil, 1986, pp. 13-14.
600. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 266-269.
601. Esto chocaba con la opinión de Vives quien en su *Introducción a la sabiduría* (p. 44) consideraba que la naturaleza de las féminas era apasionada, y que el hombre podía escoger y por lo tanto también era responsable de sí mismo y debía resistirse ante las tentaciones.
602. Martínez-Góngora, 1999, pp. 54-55.
603. Guerra Medici, 1996, p. 67.
604. Sobre las figuras femeninas a través de la historia de la literatura ver: Sánchez Ortega, 1991, p. 41 y ss.
605. Walthaus, 1998, p. 151.
606. Sánchez Ortega, 1991, pp. 48-50.
607. Strosetzki, 1998, pp. 18-20.
608. Mantecón Movellán, 2006, pp. 279-280.
609. Martínez-Góngora, 1999, pp. 40-41.
610. Pérez Molina – Gil, 1990, p. 31.
611. Gactó, 1988, p. 26.
612. Pérez Baltasar, 1984, pp. 21-22.
613. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 257-258.
614. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 264-265.
615. Hanawalt, 1993, p. 142.
616. Osuna, citado por Vigil, 1986, p. 205.
617. Citado por Vigil, 1986.
618. Calderón de la Barca, *La dama duende*, p. 773.
619. Almoneda: venta pública de bienes con licitación y puja (rae).
620. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, pp. 365-366.
621. Todd, 1999, p. 67.
622. Hufton, 1996, p. 192.
623. Citado por Vigil, 1986.
624. Hanawalt, 1993, p. 142.
625. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 265-266.
626. Sobre el supuesto histerismo de las mujeres a lo largo de la historia hay mucha literatura y ha sido uno de los principales argumentos esgrimidos para defender la supuesta inferioridad racional de las mujeres y su tendencia a la locura. Todavía hoy se tacha a las mujeres de histéricas en cuanto sus expresiones o conductas se salen de la norma establecida y sirve para descreditar sus actuaciones o decisiones.
627. Ortega, 1997, p. 275.
628. Foyster, 1999, pp. 110-111.
629. Gactó, 1988, pp. 24-32.

630. Skinner, 1999, p. 60.
631. Foyster, 1999, pp. 110-111.
632. Klapisch-Zuber, 1988, p. 288.
633. Citado por Vigil, 1986.
634. Hufton, 1996, p. 193.
635. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 455.
636. Definición de la rae.
637. Mientras que en el mismo diccionario se puede hallar esta otra definición: «Madre: se dice de cualquiera cosa del género femenino donde se experimentan beneficios» (rae, 1734).
638. *La Cenicienta* tiene su respectiva versión en diferentes tradiciones literarias europeas: en Italia es *La Cerendola*, etc.
639. Durante los siglos xvi y xvii, en el Archivo General de Navarra, sección Tribunales Reales, se registran 84 procesos entre madrastras e hijastros por diferentes cuestiones: malos tratos y, principalmente, herencias.
640. En «Akelarre: la caza de brujas en los Pirineos (ss. xiii-xix)», *riev*, 9, 2012, pp. 216-239.
641. Usunáriz, 2012 y 2020, Reguera, 2012, Federici, 2010, entre otros, barajan estas cifras.
642. Usunáriz, 2012, p. 320.
643. Cristóbal de Villalón, *El Crotalón*, siglo xvi.
644. Para un análisis exhaustivo de la caza de brujas en Navarra, Usunáriz Garayoa, *La caza de brujas en la Navarra moderna (ss.* xvi *y* xvii*)*, riev, 9, 2012, pp. 306-350.
645. Usunáriz, 2020, p. 401.
646. agn, Tribunales Reales. Procesos, nº148294, fº11r-11v.
647. En Usunáriz, 2012, p. 321.
648. Rowlands, Alison, «The Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany», 2001.
649. Sobre la caza de brujas como arma de disciplinamiento contra los cuerpos femeninos: Federici, 2004.
650. agn, Tribunales Reales, Proceso nº 211115/16004730.
651. Acusación del fiscal contra Graciana Belza, agn, Tribunales Reales, Proceso nº 211115/16004730, fol. 12-13.
652. Federici, 2004, p. 239.
653. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, p. 266.
654. Acusación del fiscal contra María Carlos, Pamplona, 1638. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 102413, fol. 1r-v.
655. Testimonio de Tristant de Oñati, Pamplona, 1590. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212615, fol. 8v-9r.
656. Acusación del fiscal contra la viuda Catalina González, Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 1r.
657. Articulado de defensa de Margarita Jiménez, Valtierra, 1584. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212401, fol. 14r-v.
658. Articulado de defensa de María Carlos, Pamplona, 1638. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 102413, fol. 11r.
659. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 263-264.
660. Córdoba de la Llave (2006, p. 8) se refiere al pauperismo como una de las causas del descarriamiento de una mujer.
661. En toda la Europa nordoccidental, donde los inviernos eran largos, fríos y lluviosos, Hufton (1996, p. 203) registra casos de viudas de campo que acuden acusadas ante los tribunales por haber robado leña o por haber hecho pastar a sus animales en tierras ajenas.
662. Acusación del fiscal, Alsasua, 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 211369, fol. 11r.
663. Es decir, que su lengua era el euskera.
664. Declaración de Juana de Zuasti, Alsasua, 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 211369, fol. 4v-5r.
665. Testimonio de Martín López, yerno de Juana, 1565, Alsasua. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 211369, fol. 2v-3r.
666. Sentencia de la Corte Mayor, 9 de noviembre de 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 211369, fol. 21r.
667. Confesión de Catalina Monzón, Igal, 1584. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 030132, fol. 19r-20v.
668. Agravios de Catalina Monzón, Igal, 1584. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 030132, fol. 61r.
669. Testimonio de Quiteria de Asiain, Valtierra, 1584. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212401, fol. 2v-3r.
670. Testimonio de Joan Abarza, Valtierra, 1584. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212401, fol. 4r-v.
671. Testimonio de Isabel de Lizasoain, Pamplona, 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 3v-4r.
672. Testimonio de Ana de Gorocín, Pamplona, 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 4v-5v.
673. Testimonio de Juan de Azparren, Pamplona, 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 6r-v.
674. Anónimo, *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, pp. 9-12.
675. Testimonio de María de Iturralde, Pamplona, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 077464, fol. 4r-v.
676. Testimonio de Pedro de Enciso, Pamplona, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 077464, fol. 4v.
677. Defensa de Cristina de Agorreta, Pamplona, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 077464, fol. 41r-v.
678. Salvador Ezquierdo, soldado de la compañía de Juan de Collados, Pamplona, 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 16v-17r.
679. Articulado de disculpa de Miguela de Irurzun, Pamplona, 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 18r-v.
680. Testimonio de Ana Vera, Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 6r.
681. La viudedad, asociada a menudo a los delitos sexuales, especialmente a la alcahuetería, fue un tema preferente del Barroco. Temas de tradición bíblica como el de la madre de Salomé o el caso de la sierva de Judith aparecen en la pintura barroca como viejas instigadoras, mientras que en el Renacimiento habían sido representadas por mujeres jóvenes (Díez Jorge – Galera Mendoza, 2004, p. 39).
682. Petición de madre e hija desde la cárcel al Consejo Real, Lerín, 9 de noviembre de 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 38r.
683. Defensa de María Aguirre, Lerín, 1579. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 199152, fol. 5r.
684. Txipia o txikia, pequeña en euskera.
685. Testimonio de María Martín de Ibero, tía de la pequeña, Pamplona, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095333, fol.

1r-v.
686. Acusación del fiscal contra María de Ibero, Pamplona, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095333, fol. 10r-v.
687. Acusación del fiscal, Pamplona, 1601. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 284126, fol. 7r.
688. Reguera, 2012, p. 249.
689. agn, Tribunales Reales, Procesos nº 211115/16004730, fol. 29-30.
690. Testimonio de Juan de Adaniz y Ana Perez, agn, Tribunales Reales, Procesos nº 211115/16004730, fol. 35-46.
691. Testimonio de Catalina Gil, Carcastillo, 1617. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014287, fol. 1r-v.
692. Sánchez González, 2006, p. 29.
693. Sobre el amancebamiento en la Monarquía hispánica a finales de la Edad Media y durante la Edad Moderna: Cobos Ruiz de Adana, 1985; Córdoba de la Llave, 1996; Gactó, 1987; García Herrero, 1989 y 2003; Rodríguez, 1991; Sánchez González, 2004; Sánchez Herrero, 2008.
694. Sánchez González, 2006, p. 27 y 33 y Testón Núñez, 1985, p. 181.
695. Acusación del fisclal contra Catalina Gil y Miguel Martínez, Carcatillo, 1617. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014287, fol. 21r-v.
696. Demanda de los hermanos de Catalina de Arróniz, Estella, 1546. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 17r-v.
697. Testimonio de Elena de Hernani, Estella, 1546. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 5v-6r.
698. Los testigos que dan fe de la relación son numerosos: agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 3r-7v y 17v-43r.
699. Testimonio de Juan de Arrazquin, Estella, 1546. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 6r-7r.
700. Testimonio de Catalina de Arróniz, Estella, 1546. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 3v-4v.
701. Testimonio de Elena de Hernani, Estella, 1546. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 5v-6r.
702. Demanda por artículos de los hermanos de Catalina de Arróniz, Estella, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 15v-17r.
703. El círculo vicioso entre pobreza y deshonor era a veces irrompible (Sarti, 2003, p. 26).
704. La penalidad fue a veces causa indirecta de que algunas mujeres se prostituyeran, en concreto por haber sido condenadas a penas de destierro, porque eran bruscamente obligadas a romper con su entorno familiar directo y porque, sin ayudas aseguradas, acaban encontrando no pocas dificultades para trabajar y para subsistir en otros ambientes (Oliver Olmo, 1998, p. 12. También Sánchez Ortega, 1998, p. 155).
705. Testimonio de Domingo Ibáñez, Lerín, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 24v-26r.
706. La justicia en la Edad Moderna no se limitó a castigar el delito, evitar que este se produjera fue una de sus máximas (Heras Santos, 1991, p. 148).
707. Bazán Díaz, 1995, p. 131.
708. En Pamplona, una Real Cédula dada en Madrid el 12 de septiembre de 1561 aumentó de cuatro a seis los alguaciles en el reino, obligando a dos a vivir constantemente en la ciudad por ser «de tanto concurso de gente y venir a ella muchos forajidos y gentes de mal vivir» (Usunáriz Garayoa, 2003, p. 307).
709. Este mecanismo era posible en villas rodeadas por murallas en las que se podían cerrar las puertas para impedir la huída del infractor (Bazán Díaz, 1995, p. 142-146).
710. Heras Santos, 1991, p. 148 y 151-153.
711. Ordenanzas concedidas por Felipe ii al barrio de la Torredonda de Pamplona, 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 110r-123r.
712. Usunáriz Garayoa, 2003, p. 304.
713. Testimonio de Juan Marro contra la viuda Cristina de Agorreta, acusada de alcahuetería, Pamplona, 1638. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 077464, fol. 2r.
714. Iñaki Bazán (1995, pp. 131-132) explica qué suponía la noche en aquellos tiempos: «Con la caída del sol se inicia el reino de la noche, de la oscuridad y de la inquietud, la tensión se apoderaba de los hombres, y la principal consecuencia de todo ello era que se ponía en entredicho la seguridad de los que circulaban por las calles y caminos, e incluso la de los que descansaban plácidamente en sus casas». Así, para garantizar la seguridad de la noche, las autoridades aumentaron el control y la vigilancia de la vida nocturna.
715. Testimonio de Catalina de Lázaro, Lerín, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 21v-23r.
716. Testimonio de Isabel San Juan, Tudela, 1675. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 203930, fol. 1r.
717. La belena era un paso estrecho, que no llegaba a ser una calle, con puertas y acceso a viviendas.
718. Testimonio de Juan Marro, Pamplona, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 102413, fol. 2r-v.
719. Acusación del fiscal contra Catalina González, Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 1r.
720. Testimonio de Felipe de Urtiagramonte, Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 3r-v.
721. Testimonio de Ana Vera, Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 6r.
722. Testimonio de Mari Antona, Pamplona, 1590. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212615, fol. 5r-6r.
723. Testimonio de Salvador de Ezquierdo, Pamplona, 1560. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 16v-17r.
724. Testimonio de Miguel de Berasain, Padre de Huérfanos, Pamplona, 1560. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 17r.
725. Testimonio de Tomás de Carcastillo, Pamplona, 1560. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 16r-v.
726. Testimonio de Catalina de Ubago, Estella, 1546. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 095524, fol. 4v-5v.
727. Testimonio de Juan de Azparren, Pamplona, 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 6r-v.
728. Sarti, 2003, p. 26.
729. Usunáriz, 2012 y Reguera, 2012.
730. Acusación del Fiscal contra Ángela de Ejea, Tudela, 1609. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100653, fol. 65r-67r.
731. Declaración de Ángela de Ejea, Tudela, 1609. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100653, fol. 62r-64r.
732. Testimonios en contra de Ángela de Ejea, Tudela, 1609. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100653, fol. 86R-92V.
733. Testimonio de Tristant de Oñati, Pamplona, 1590. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212615, fol. 8v-9r.

734. Acusación del fiscal contra Catalina González, Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 12r-13r.
735. agn, Tribunales Reales, Procesos nº 211115/16004730.
736. Testimonio de Juanes de Orondriz, Pamplona, 1587. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 070392, fol. 2r-v.
737. Testimonio de Miguel de Arlegui, Pamplona, 1587. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 070392, fol. 2v-3v.
738. Los procesos por «mala vida «del agn estudiados por Jesús Mª Usunáriz (2003, p. 309) (amancebamiento, adulterio, mala vida, alcahuetería, lenocinio, matrimonio y rapto, bigamia e incesto) llegaron a los tribunales por iniciativa pública, es decir, gracias a la labor del fiscal o de los sustitutos fiscales. Durante el siglo xvi: Fiscal 67,1%; Fiscal e institución pública 2,9%; Institución pública 1%; Fiscal y particular 15,5%; Particular 13,5%. Mientras que en el siglo xvii la iniciativa de los fiscales aumenta al 72,8%.
739. La acusación presentada contra Mateo Francés y la viuda Maria Martín pedía que fuesen «castigados ejemplarmente», Pamplona, 1591. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148398, fol. 1r.
740. Sentencia en contra de Graciana Belza, agn, Tribunales Reales, Procesos nº 211115/16004730, fol. 61.
741. Acusación del fiscal en contra de María Lana, Valtierra, 1690. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 004710, fol. 42r-43r.
742. Acusación del fiscal contra Miguel Martínez y Catalina Gil, Carcastillo, 1617. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014287, fol. 21r-v.
743. Acusación del fiscal en contra de María de Oroz, Burguete, 1563. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 066847, fol. 8r.
744. Acusación del fiscal contra Ángela Egea, Tudela, 1609. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100653, fol. 65r-67r.
745. Respuesta del fiscal a los agravios de Catalina, Artajona, 1627. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 058435, fol. 14r-v.
746. Carta de queja por artículos del Fiscal y María Montañés contra Ana Cerain, Arguedas, 1580. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098634, fol. 4r-7r.
747. Desde la época medieval hasta el Fuero Reducido de 1530, se pueden contabilizar numerosas leyes en contra de estos delitos-pecado. En Navarra, en 1561, las Cortes del reino decidieron juzgar estos delitos siguiendo el derecho común. Ley ii, Cortes de Sangüesa, 1561 (Vázquez de Prada – Usunáriz, 1993, i, p. 151). Tal vez la excepción fuese la alcahuetería, delito sobre el que no recayó una legislación específica y que se juzgó dentro de las leyes contra vagabundos y ladrones.
748. La represión en materia amorosa aumentó durante el siglo xvii, sobre todo durante el reinado de Felipe iv, cuando, finalmente, en 1623 se promulgó una pragmática prohibiendo las casas públicas y de mancebía en todos los pueblos del reino (Pérez Baltasar, 1984, pp. 14-15). Sobre la prostitución y su persecución en el Edad Moderna: Guglielmi, 1998; Jiménez Monteserín, 1994; Mejide Pardo, 1992; Moreno Mengíbar, 1996; Oliver Olmo, 1998; Pérez Baltasar, 1984; Perry, 1993, p. 119; Sánchez Ortega, 1998; Valverde Lamsfús, 1992; Virto Ibáñez, 1993.
749. Durante la Edad Media se hizo especial hincapié en el consentimiento mutuo de los cónyuges, en las amonestaciones públicas y en la bendición nupcial. Pero pese a todos estos esfuerzos, entre los siglos xiv y xvi los matrimonios contraídos sin mediar sacerdote y sin ser precedidos por las amonestaciones fueron admitidos como válidos por los tribunales eclesiásticos alegando el mutuo consentimiento de los esposos. Así, en las clases sociales más bajas proliferaron las parejas amancebadas (García Herrero, 2003, pp. 171-177). Fue este un proceso lento y duro, que culminó en el Concilio de Trento con la decisión de declarar nulos los matrimonios clandestinos (Usunáriz Garayoa, 2003, pp. 313-314).
750. Sentencia de la Corte Mayor, Pamplona, 21 de mayo de 1624. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014190, fol. 47r.
751. En el Fuero Juzgo se ordenaba al señor de la ciudad que prendiese a la mujer le diese 300 azotes ante el pueblo (Fuero Juzgo. Libro iii, tít. iv, De los adulterios e de los fornicios, xvii). La pena se agravaba si la mujer era sierva, entonces se la desterraba (Pérez Baltasar, 1984, pp. 12-13).
752. Sentencia del Cosejo Real, Pamplona, 19 de junio de 1624. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014190, fol. 50r.
753. La condena usual para las alcahuetas y amancebadas fue el destierro (García Herrero, 2003, p. 182 y Usunáriz Garayoa, 2003, pp. 313-314). Ya *Las Partidas* recogían el destierro como castigo para estos delitos (Partida 7ª. Tít. xxii, leyes i y ii) (Pérez Baltasar, 1984, p. 13).
754. Súplica de Graciana Belza, agn, Tribunales Reales, Procesos nº 211115/16004730, fol. 83.
755. Sentencia de la Corte Mayor, Pamplona, 1 de febrero de 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 9v.
756. Agravios de Ana de Hualde, Pamplona, 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 10r.
757. Súplica de Graciana Belza, agn, Tribunales Reales, Procesos nº 211115/16004730, fol. 75.
758. Traducción de Fueros, Libro 5, Derecho de dotes, 231ª (en otras f. 23), Jaime Primero (En Huesca, 1247, p. 125).
759. Fueros y Observancias. Observancias, lib. 5, d. 13, p. 216.
760. Traducción de Fueros, Libro 5, Derecho de dotes, 232a (En otras f. 23), Jaime Primero (En Huesca, 1247, p. 126).
761. Esto fue ratificado en el Ordenamiento de Alcalá y la Ley de Toro y durante los siglos xvi y xvii no se promulgó ninguna disposición nueva para las adúlteras (Sánchez Ortega, 1998, p. 146).
762. Belda Soler, 1966, pp. 74 y 85.
763. Fuero de Valencia, Fuero 8, Rúb. 2, lib. 5.
764. Testamento de Joanes de Miguelpericena, Lesaka, marzo de 1625. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 102304, fol. 45r-46r.
765. Agravios de Martín de Miguelpericena, Lesaka, 1629. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 102304, fol. 67r-v.
766. Sentencia de la Corte Mayor, Pamplona, 27 de noviembre de 1571. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 010915, fol. 220r.
767. Sentencia de la Corte Mayor en contra de la viuda Catalina de Lizasoain, vecina de Larrageta, Pamplona, 31 de octubre de 1591. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212681, fol. 13r-v.
768. Testimonio de Domingo Ibáñez, Lerín, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 2v-3r.
769. Testimonio de Juan Felipe, Lerín, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 1v-2v.
770. Según Catalina de Borja Juan dijo: «si hubiera vecinos en este barrio no consintieran este burdel en él» (agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 19r-v).
771. Testimonio de Juan de Las Peñas, Lerín, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 3r-v.
772. Sentencia del teniente de alcalde de Lerín, 17 de agosto de 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 6r-v.
773. Orden de destierro (30 de agosto) y ejecución de destierro (9 de septiembre). agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 8r y 8v.

774. Información de los testigos del incumplimiento de destierro de Ana Roya, 18 de septiembre de 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 10r-12v.
775. Petición de información contra Ana Bastero, Lerín, 156. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 18r-v.
776. Embozar: metafóricamente vale disfrazar, encubrir, ocultar, con palabras o con acciones alguna cosa, para que tan fácilmente no se conozca, o no se perciba y entienda (rae, 1732).
777. Testimonio de Catalina de Borja, Lerín, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 19r-20v.
778. Testimonio de Catalina de Lázaro, Lerín, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 21v-23r y 26r-27r.
779. Acusación del fiscal contra Ana Bastero, Lerín, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 29r-v.
780. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 393.
781. Hufton, 1996, pp. 182-183.
782. Sentencia del alcalde de Lerín contra Ana Bastero, Lerín, 13 de octubre de 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148947, fol. 35r-v.
783. Testimonio de Joana Martín de Lasa, Burguete, 1563. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 066847, fol. 1v-2r. Testimonio de Bernarda Lusar, Tudela, 1675. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 203930, fol. 4r-v.

Segunda parte.
La supervivencia de las viudas

Capítulo VI. La administración de los bienes

«María de Alcoz, viuda, mujer por tiempo de Miguel de Munárriz, hortelano, vecino que fue de la presente ciudad de Pamplona, […] al tiempo que […] se casó con el dicho Miguel de Munárriz, su primer marido, *trajo en dote* y casamiento en poder del dicho su marido la suma de 280 florines de montante y su cama de ropa y otros vestidos. Y tiene por recibir sobre los dichos bienes contenciosos la dicha su dote […] y Miguel […] en el año de 1519 ordenó su testamento y su última voluntad […] y mandó que la dicha María de Alcoz […], casando o no casando, durante su vida *fuese señora usufructuaria* de su casa y huerta, viñas y piezas y de todos los otros bienes muebles y terribles […] (y ahora) porque pueda usufructuar y gozar y tener derecho de redención de todos los bienes contenciosos hasta en tanto que sea pagada y satisfecha de todas las sobredichas sumas que así se le deben por mejoras y reparaciones, conquistas y gastos hechos entre marido y mujer, por lo que ella ha pagado y gastado en las funerarias y de honras del dicho su marido y de su dicha dote […] a la dicha mi parte no se le puede quitar mientras que fuere en vida la administración y usufructo y gozamiento de los dichos bienes»784.

Como otras viudas de su época, María tenía varias alternativas para sobrevivir. En este caso, su esposo había dispuesto en su testamento que su viuda pudiese gozar del usufructo de sus bienes mientras viviese. Pero, en caso de que este usufructo cesase para que los bienes pasasen a la hija que había nacido del matrimonio, María todavía tenía otro recurso con el que sustentarse: su dote. Hasta que esta no fuera reintegrada, la viuda tendría derecho a seguir usufructuando los bienes de su difunto esposo.

El objetivo de este capítulo será analizar ambas fórmulas: la administración de los bienes ajenos –el usufructo de los bienes del marido– y la administración de los bienes propios –la dote. Ambas fórmulas estaban estrechamente ligadas: mientras la viuda no reclamase la restitución de su dote podría gozar del usufructo de los bienes de su marido; mientras que si, por cualquier motivo (la intención de contraer unas segundas nupcias o emprender una nueva vida), reclamaba los bienes dotales que aportó al matrimonio, perdería dicho usufructo.

1. El usufructo de los bienes del marido o la *fidelidad vidual*785

A lo largo del territorio europeo, las viudas contaban con diversas fórmulas para gozar de los bienes del cónyuge: mientras que el sistema usufructuario convertía a las viudas que permanecieran en este estado en administradoras del patrimonio familiar hasta que los herederos llegasen a la mayoría de edad786; en los sistemas fiduciarios –principalmente

extendidos en los Países Bajos e Inglaterra– la mujer pasaba a ser la heredera fiduciaria gozando así libremente durante su vida de una cuota del patrimonio de su esposo, e incluso pudiéndola llevar a un futuro matrimonio.

Dentro de este sistema, la *dower*787 inglesa es una de las instituciones que más estudios ha concitado. Se trataba de la asignación de un tercio de los bienes del marido mientras la viuda viviera y siempre que existiesen hijos del matrimonio. De esta manera, los hijos recibían el otro tercio y el testador podía disponer del último tercio para el bien de su alma (y para las disposiciones funerarias). Si la pareja no tenía hijos, la viuda, como vitalicio, recibía la mitad del patrimonio. La ley inglesa era muy generosa ya que la viuda podía llevar este vitalicio a un matrimonio sucesivo, con la excepción de la casa en la cual había vivido la pareja. Solo tras su muerte la propiedad volvía a los herederos masculinos del primer matrimonio. Así, la mujer era resarcida por su contribución al matrimonio.

En el otro régimen, el de gananciales, tras la devolución de las arras y la dote a la viuda, se partían por la mitad los bienes adquiridos durante el matrimonio788 y, finalmente, el testamento de hermandad convertía a ambos cónyuges en herederos de todo el patrimonio de la pareja789.

Estos son solo algunos ejemplos de cómo las mujeres que habían sobrevivido a sus esposos podían recurrir a los bienes de su cónyuge. Pero las variaciones locales y regionales son tantas que se hace imposible definir tipologías de comportamiento precisas. Por este motivo, y por ser tan característico del territorio en el que se enmarca este libro, me centraré en el caso navarro, donde las viudas contaban con un sistema con carácter propio: la fidelidad vidual o usufructo de fidelidad790.

1.1. Esencia e importancia del usufructo

Sobre el origen del usufructo navarro se ha discutido mucho: ningún autor niega la influencia del Derecho romano o del *Liber Iudiciorum* germánico a la hora de favorecer el nacimiento y el desarrollo de esta institución, pero todos coinciden en señalar que el Derecho Consuetudinario fue la principal fuente de la que bebió el usufructo vidual791. Desde este origen, el usufructo de fidelidad pasó a tener un carácter legal. Fue en esta transición cuando el usufructo evolucionó para pasar de ser un derecho que se concedía voluntariamente al cónyuge supérstite, es decir, al cónyuge que sobrevive, a una institución obligatoria (sobre todo a partir del Fuero General)792.

En principio, este no era un derecho universal, pues el Fuero General consideraba el usufructo un derecho exclusivo de los infanzones, excluyendo así a los villanos. Además, el superviviente solo podía gozar de todo el patrimonio de su pareja en caso de tener descendientes, ya que, de no tenerlos, el usufructo solo se extendía a los bienes inmuebles793. Fue la Novísima Recopilación la que abolió la distinción entre aquellos matrimonios que hubieran tenido descendencia y los que no794. Finalmente, las Cortes de Estella de 1691 pidieron y obtuvieron lo siguiente:

«Que el sobreviviente, marido o mujer, pudiese usufructuar en viudaje los bienes en contrato matrimonial al predifunto, y esto se entendiese como usufructo universal de todos los bienes y no solo de aquellos donados en los contratos matrimoniales»795.

Por lo tanto, podemos concluir que el usufructo consistía en el derecho del cónyuge viudo a gozar de la universalidad de los bienes de su consorte mientras permaneciese en este estado796. A diferencia de la dote, el usufructo no era una posesión «real»797, es decir, no se

trataba de un bien patrimonial propio de la mujer. Era una tenencia temporal que convertía a la esposa en inquilina del patrimonio de su marido. A pesar de ser una simple administradora, el usufructo suponía para estas mujeres un importante recurso para salir adelante, tan o más importante que la propia dote. Este derecho estaba supeditado a una serie de normas que veremos a lo largo de este capítulo.

Puesto que al ser nombrada usufructuaria la viuda no era la dueña de los bienes de su marido, sino su administradora, los pleitos con los herederos reales de dichos bienes fueron muy numerosos. En cierta manera, para la familia de su esposo la retención de parte de este patrimonio en perpetuidad resultaba irritante798. Así, el usufructo se convirtió a menudo en un problema intrafamiliar que enfrentaba a madres e hijos, a concuñados, suegros y nueras799. Guevara, uno de los autores que mejor retrató la realidad de las viudas de su época, describe así la situación de aquellas mujeres que se quedaban a cargo del patrimonio de sus esposos:

«Si por caso le queda fazienda a la triste viuda, no pocas zozobras le quedan con ella, en que tiene trabajo de granjearla, tiene muchos gastos en sustentarla, tiene muchos pleitos en defenderla, tiene muchos trabajos en aumentarla, y al fin tiene muchos enojos en repartirla; porque todos sus hijos y herederos más se ocupan en pensar cómo la han de heredar que no en la manera que la han de servir. […] Si por caso a la mujer viuda no le queda fijo, no por eso queda sin trabajo: lo uno en que queda la sinventura muy sola, lo otro que los parientes del marido la despojan de la hacienda; porque en este caso son a las veces los herederos tan descomedidos, que por una capa raída o por un arca quebrada hacen a la triste viuda una afrenta»800.

Aunque las causantes de los pleitos entre una viuda y los parientes de su difunto esposo no siempre fueran una capa raída y un arca quebrada, lo cierto es que hasta la más modesta de las haciendas podía ser origen de litigios. Este problema intrafamiliar se percibe al comprobar el elevado número de súplicas que se presentaron ante los tribunales reales navarros. De las 3.200 fichas que empleé para elaborar la base de datos que sirvió de base para mi investigación, 822 contenían denuncias relacionadas con la herencia del marido; así, en el 26% de los procesos en los que una viuda estaba implicada en un pleito, esta luchaba contra sus hijos, cuñados, suegros y acreedores por el derecho a gozar de los bienes de su esposo.

La importante presencia de las viudas en las diferentes cortes europeas ha sido constatada por diversos autores801, pero es Sue Sheridan Walker quien centra su interés en aquellas viudas que defendieron sus derechos patrimoniales ante los tribunales. Al ser las únicas mujeres con derecho a pleitear en su propio nombre, son consideradas por la autora parte de una notable sociedad litigante que vivía de forma natural envolverse en estas súplicas, convirtiendo este tipo de pleitos en *women's business*802.

Bien sabía Graciosa Francés que la lucha por su derecho al usufructo de los bienes de quien había sido su segundo esposo, el mercader Vicente de Gallipienzo, se había convertido en un problema familiar que había dado lugar a un proceso largo y costoso803. Desde su primera demanda en 1530 contra su hijastro, Lope de Gallipienzo, la viuda tuvo que enfrentarse a tres procesos consecutivos en un solo año: a la reclamación que realizó Graciosa al hijo de su marido804 le siguió una demanda conjunta de Lope y sus hermanos contra su madrastra por la restitución de la dote de su madre y el derecho a poseer los bienes de su padre805, seguida de la reclamación presentada contra Graciosa por uno de los hermanos de la primera esposa de su difunto marido806.

Como Graciosa, las viudas que se embarcaron en esta lucha respondían a un perfil de

mujer constante, determinada y fuerte que, a base de defender sus derechos ante los tribunales, se había convertido en una conocedora de los vericuetos jurídicos. Al fin y al cabo, muchas no tuvieron más opción que adentrarse en esta batalla; la supervivencia, mantener su autonomía o sacar adelante a sus hijas e hijos fueron, en general, sus principales motivaciones.

De hecho, el usufructo fue concebido por los legisladores romanos como una forma de garantizar la supervivencia de las viudas807. Puesto que el factor afectivo a menudo jugaba un importante papel en las relaciones de pareja, en honor a ese amor, los esposos, a través de sus disposiciones testamentarias, encontraban la manera de proteger a la consorte de la ambición de la familia del difunto808.

Como ha sido señalado, el Fuero General convirtió el usufructo navarro en una institución obligatoria, no voluntaria. Por lo tanto, el esposo en su testamento no otorgaba ninguna prerrogativa, pues el usufructo ya era un derecho en sí. Pero podía conceder ciertas ventajas que ayudasen a su viuda a enfrentarse mejor al futuro. Tal vez este fue el ánimo que impulsó a Pedro de Rocaforte en enero de 1594 a redactar su última voluntad. Pascuala de Andosilla, su segunda esposa, era la madre de la menor de sus tres hijos. Pedro confiaba en Pascuala, tan era así que ordenó que su hija María, nacida de un anterior matrimonio, viviese con ella respetándola «como a propia madre». Pero Pedro sospechaba que su viuda podría tener problemas con su hermano, Nicasio de Rocaforte, a la postre tutor de su único hijo y heredero, Jerónimo. Así, en su testamento señaló que:

«Dejo de leja graciosa a la dicha Pascuala de Andosilla, mi mujer, *por la mayor afición que le tengo*, la suma de 100 escudos de a diez reales por escudo de mis bienes, sin embargo de su dote, y más le dejo un manto y saya de luto»809.

La propia Pascuala era consciente del amor de su esposo, ya que declaró que aquella última voluntad fue redactada «por estar satisfecho de la virtud y bondad y del amor que tenía a sus cosas»810.

Por supuesto, al proteger a la esposa, el marido también buscaba proteger a sus propios vástagos, lo que convertía al usufructo en una forma de mantener la unidad familiar811. No hay que olvidar que, tras el fallecimiento del marido, la esposa tenía derecho a reclamar su dote para volver a casarse, lo cual provocaba que este patrimonio se alejase del eje familiar. El usufructo podía ser una buena manera de animar a las madres a que no reclamasen sus bienes812 y, renunciando a un nuevo matrimonio, junto con su dote, se quedasen así a cargo de sus hijas e hijos813. De hecho, para Lacruz Berdejo, el principal objetivo del usufructo vidual no era atender a la viuda desamparada, ni siquiera una forma de convertir en heredero temporal al cónyuge supérstite en consideración al vínculo contraído, era, sobre todas las cosas, la manera de mantener la unidad familiar814.

Graciosa Francés era perfectamente consciente de este hecho. Ella había llevado a su matrimonio con Vicente de Gallipienzo 2.000 florines de dote y, tras la muerte de su marido, había aceptado cuidar a la hija habida de este matrimonio así como a la hija de un matrimonio anterior de Vicente. Además del cariño que la viuda podía sentir por aquella niña con la que había convivido los cinco años que duró su matrimonio, su motivación para no reclamar la restitución de su dote y marcharse con su pequeña era clara: el derecho a usufructuar los bienes de Vicente, lo cual incluía «la casa del dicho su marido […] y otros bienes suyos raíces y muebles que quedaron en la dicha casa»815. Como en este caso y siempre con el objetivo de que la viuda antepusiese su rol materno, a lo largo de todo el territorio europeo varios autores han observado cómo muchos padres añadían al derecho de usufructo otros incentivos económicos816.

Pero, de la misma manera que el usufructo servía para mantener a la familia unida, otorgaba a la madre un poder mayor sobre sus hijos e hijas[817], al implicar la renuncia a un nuevo matrimonio, que, como ha quedado reflejado en el capítulo referido al rol materno de las viudas, habilitaba a las madres a ser las tutoras de sus vástagos. Esto, unido al control sobre el patrimonio familiar, dotaba a las viudas de una mayor autoridad sobre sus hijos[818]. Es significativo el caso de la viuda Jerónima Monzón, que recibió a través del testamento de Martín de Cruzat «libre facultad para que, si alguno de los dichos mis cuatro hijos no lo fueren muy obedientes y tuvieren algunos encuentros con ella, le pueda quitar de su parte lo que le pareciere, como más fuere su voluntad porque siempre quiero estén de bajo de su dominio, excepto en el dicho caso de casarse»[819].

Esta capacidad de decisión ha sido considerada por distintos autores como la conquista de un nuevo estatus para las mujeres. La autonomía adquirida gracias al acceso a la administración del patrimonio familiar convertía a las viudas en mujeres con un mayor control sobre sus destinos[820]. En su estudio, King cita a un jurista inglés que advertía:

«Dejad que os recuerde que ahora sois una mujer libre, una viuda, que tenéis plenos poderes como cualquier señor del país sobre la tierra de vuestro marido, […] y por lo tanto sois señora de todo, y todo poseéis, […] y no os convertiréis más en una sierva»[821].

Así pues, el usufructo era un lugar en el que las viudas podían descansar, protegidas y con instrumentos suficientes para adquirir una mayor autonomía. Pero también ejercía una importante labor de estabilidad y de unión para la familia; las mujeres tenían que renunciar a la restitución de su dote y permanecer junto a sus hijas e hijos. Sin embargo, como suele ocurrir, este derecho comportaba también obligaciones: las viudas que no respetasen una serie de deberes verían extinguirse sus derechos.

1.2. Las viudas ante los tribunales navarros: obligaciones y extinción del usufructo

La mujer que había perdido a su marido debía estar en constante alerta. El usufructo era un derecho reconocido por la legislación navarra, pero eso no impedía que los herederos y aquellos que creían tener derechos sobre los bienes y las tierras del difunto constantemente intentasen desposeerlas de dicho patrimonio[822]. Por este motivo, las viudas navarras debían conocer y respetar las obligaciones ligadas al usufructo así como los motivos que podían hacer que perdiesen este derecho.

Cabe recordar que el usufructo no convertía a la viuda en la propietaria de los bienes del esposo; el cónyuge supérstite gozaba durante su vida, o hasta que los hijos habidos del matrimonio alcanzasen la mayoría de edad, del patrimonio del difunto. Por lo tanto, puesto que este acabaría revirtiendo en los herederos reales del marido, la ley preveía ciertas obligaciones dirigidas a garantizar la integridad de los bienes. En primer lugar, una vez que el marido había fallecido, la viuda debía realizar un inventario de todo el legado que recibía en usufructo, así como de los derechos, acciones y deudas[823]. Esta era la forma de garantizar que, al finalizar el usufructo, los verdaderos herederos recibirían la totalidad del patrimonio.

El tutor de Graciana de Armendáriz y Sagüés, encargado de velar por los intereses de su pupila, denunció en 1581 a Juana de Villava, tercera esposa del padre de Graciana, por no realizar el inventario de los bienes de Juan de Armendáriz. Precisamente la preocupación del tutor era que, al no existir un inventario del patrimonio del padre de Graciana, su viuda se

hiciese con bienes que, por derecho, pertenecían a la hija824.

Las instituciones eran bien claras en este punto; la falta de inventario podía hacer perder el derecho de usufructo a aquellas viudas que no lo realizaran en el tiempo estipulado por la ley. Las Cortes de Pamplona de 1586 argumentaron esta decisión, porque, de no hacerse así «suelen suceder muy grandes daños e inconvenientes y pleitos, no pudiéndose probar los bienes donados y los que dejan los difuntos al fin de sus días, muchas veces acaece gastar y consumir más de lo que aquellos valen». Así:

«cuando alguno muriere, el marido o la mujer que sobreviva dentro de 30 días haya de comenzar a hacer, y dentro de otros 30 días acabar de hacer inventario de todos los bienes del marido o la mujer predifunto. Y en caso que no lo hiciere pierda el usufructo […]. Y si alguna cosa ocultare, sea tenido a restituirla con otro tanto más de sus propios, a quien pertenezca la tal cosa, acabado el usufructo»825.

Así pues, el inventario era una obligación seria y real826. Junto con él, muchas demandas reclamaban el pago de una fianza como garantía para poder gozar del usufructo. A diferencia del inventario, la obligación de la entrega de una fianza no estaba recogida en la legislación navarra827. Pero, a tenor de los procesos analizados, parece que se trataba de una práctica bastante extendida828 y era una forma más de garantizar la integridad de los bienes usufructuados: si al término del usufructo el patrimonio había quedado dañado de alguna manera, la fianza serviría para resarcir a los herederos.

En definitiva, obligaciones como estas, el pago de las deudas y las cargas del premuerto o la prohibición de especular con los bienes usufructuados829, buscaban la protección del patrimonio familiar. Contravenir la obligación de administrar bien los bienes usufructuados era motivo suficiente para perder el usufructo830:

«la dicha acusada, Angélica Ruiz de Sada, viuda de Martín de Terrados, está en posesión, como usufructuaria, de los bienes del dicho Terrados […] y habiendo la contraria devorado y hundido muchos bienes muebles y perdido por mala administración parte de los raíces […] suplica a v. m. que le sea quitado el usufructo de los dichos bienes»831.

Efectivamente, una vez que el demandante pudo demostrar que la viuda había causado pérdidas en el patrimonio de Terrados, la Corte Mayor y el Consejo Real, posteriormente, quitaron el usufructo a Angélica832.

Puesto que la viuda administraba los bienes del cabeza de familia hasta que los herederos legítimos alcanzaran la mayoría de edad, si la mala administración se daba durante la minoría de edad de estos, debían de ser sus tutores quienes se ocuparan de defender sus derechos. Así ocurrió en Monteagudo en 1586; Pedro y Lorenzo Jiménez, tutores de Juan Jiménez menor, demandaron a Catalina de Comparada, viuda de Juan Jiménez mayor, por no haber realizado el inventario de bienes del difunto y añadieron a su alegato que la viuda administraba mal el patrimonio. Por lo tanto, pedían la inmediata pérdida del usufructo para que fueran ellos quienes pasasen a controlar el patrimonio familiar hasta la mayoría de edad de su pupilo833.

En general, detrás de estos casos se encontraba la incomodidad de los familiares del difunto ante la presencia de una mujer dirigiendo y controlando la hacienda familiar. Como se ha señalado, las viudas debían estar atentas a cumplir todas las obligaciones si no querían enfrentarse a una segura demanda.

Una vez garantizada la integridad patrimonial, si el matrimonio había tenido descendencia, la esposa debía garantizar la seguridad de hijas e hijos. Por eso, una de las principales obligaciones del usufructo era dotar a las hijas834, criar, educar y alimentar a los hijos835. El testamento del cirujano Martín de Huarte refleja la preocupación del cabeza de

familia ante la posibilidad de dejar a sus hijos a cargo de su viuda. Así, reconocía el derecho de su esposa, Graciana de Olcoz, a usufructuar sus bienes «conforme al fuero y costumbres de este Reino», pero haciendo hincapié en que:

«Sea obligada a cumplir primero todo lo que yo mando por este presente mi testamento y de tener y dar los dichos alimentos necesarios a mis dichos hijos, a la cual dicha mi mujer, ruego tenga cuenta de doctrinar y tratar a los dichos mis hijos como yo tengo esperanza que lo hará […] hasta que mi heredero universal venga a edad perfecta y para cobrar, pedir y defender su derecho»836.

Como Martín de Huarte, Martín Cruzat quiso condicionar a través de su testamento el derecho a gozar del usufructo de sus bienes a que su viuda, Jerónima de Monzón837, cumpliese dos condiciones: la primera la conocemos, la alimentación de los hijos habidos en el matrimonio; la segunda, «viviendo viuda», hace referencia a uno de los principales pilares del usufructo, la renuncia a las segundas nupcias838. Era esta una norma que se cumplía también en el caso de los viudos.

Encontramos numerosos ejemplos a lo largo del todo el territorio europeo839 cuyo principal objetivo era la defensa de los descendientes del primer matrimonio respecto a los del segundo. En Navarra, las Cortes de Tudela de 1558 se encargaron de regular la cuestión de las segundas nupcias y el usufructo. En primer lugar, como sucedía en el resto de los territorios europeos, solicitaron y aprobaron «que el padre que se casara por segunda vez perdiera la tutela de los hijos del primer matrimonio y la administración de sus bienes»840. En segundo lugar, establecieron los pasos a seguir en caso de que el cónyuge sobreviviente se casase nuevamente sin haber restituido los bienes de su primer matrimonio a los hijos habidos en este:

«Casando padre o madre segunda vez sin hacer partición de bienes con los hijos del primer matrimonio, se comunique con estos lo conquistado en el segundo [...] y que se repartan en tres partes iguales. La una para el que casó segunda vez, la otra para las criaturas del primer matrimonio, y la tercera para aquel o aquella que casó con el que dejó de hacer la dicha partición con sus criaturas de el primer matrimonio»841.

Así, los descendientes de primeros matrimonios no quedaban relegados con respeto a los hijos de los sucesivos enlaces842. El caso de la viuda Magdalena de Endériz es muy representativo de lo que vengo diciendo. Magdalena había estado casada con Antonio Blanco, con quien había tenido varios hijos. A la muerte de Antonio, su viuda volvió a contraer matrimonio con Bernardo Álvarez. Los hijos de su primer matrimonio eran todavía menores de edad cuando la viuda quedó embarazada de Bernardo. Fue entonces cuando Juan Blanco, tutor de los hijos del primer matrimonio de Magdalena y hermano de su difunto esposo, vio peligrar los intereses de sus pupilos. La presencia de un nuevo hijo podía hacer que Magdalena decidiera favorecer a este frente al resto de su progenie. Así, alegó que la viuda había perdido el usufructo de los bienes de Antonio por aquel nuevo matrimonio y que, por lo tanto, las autoridades debían hacerle a él responsable de la administración del patrimonio familiar hasta que los pupilos alcanzasen la mayoría de edad843.

* *

En resumen, el usufructo jugaba un papel importante en la sociedad moderna navarra: ofrecía a las viudas soporte económico, protegía la unidad familiar y, finalmente, respondía a la corriente disciplinadora dirigida a las mujeres que reforzaba su papel de madre sujeta a la esfera doméstica. Pero, por otro lado, las viudas contaban con una autonomía y un poder que, unido a menudo a la tutela de sus hijos, las situaba en una posición de autoridad mayor que cuando estaban casadas. No obstante, cualquier traspié sería aprovechado por la familia

del difunto para arrebatarles la administración del patrimonio familiar. Finalmente, el derecho de la viuda quedó siempre relegado a los intereses de los hijos del matrimonio; solo si el cónyuge había decidido en su testamento concederle el privilegio de mantener el usufructo aun cuando volviera a casarse, la viuda podría seguir usufructuando aquellos bienes.

2. La restitución de la dote[844]

Cuando en 1603 Isabel perdió a su esposo, al dolor por la muerte de su compañero se sumó la pesadumbre de luchar contra la mujer con la que durante nueve años había compartido mesa y techo, su suegra. Y es que Isabel, que era huérfana, se casó en 1594 con Nicolás llevando al matrimonio una buena dote. En el contrato matrimonial firmado en Olite se señalaba que la administradora de estos bienes sería desde entonces, y hasta el fin de sus días, la madre de su marido, Catalina. A cambio, su suegra hacía donación al matrimonio de sus propios bienes y de los heredados de su difunto esposo. De esta manera, mientras Catalina viviera compartiría su casa con la joven pareja.

Parece que los tres vivieron en armonía hasta que, al morir Nicolás, la convivencia entre ambas mujeres empeoró. La situación se volvió insostenible e Isabel decidió abandonar la casa de su suegra llevándose con ella a su pequeño hijo. Pero cuando Isabel de Ciordia reclamó a Catalina Esteban la restitución de su dote, esta última se negó a devolvérsela e Isabel decidió llevarla ante los tribunales[845].

Al encaminarse al matrimonio, una joven como Isabel lo hacía con la convicción de que su dote podría asegurarle un futuro digno en el caso, no poco probable, de que su marido muriera. Si la viuda todavía estaba en edad casadera, esa dote podría garantizarle un nuevo matrimonio. Además, posiblemente su esposo habría otorgado a la mujer cierta cantidad en arras, que la esposa a la muerte de su marido también podría reclamar. Pero, en el momento en que la parte contraria le negaba la restitución de estos bienes, la viuda no tenía más remedio que querellarse para mantener esas dos posibilidades abiertas: un nuevo matrimonio y la superación de una precaria situación económica.

El conflicto entre Isabel y Catalina es uno más de los 204 procesos que se pueden encontrar en el Archivo General de Navarra para los siglos xvi y xvii en los que las viudas reclamaban la restitución de su dote a los testamentarios de sus esposos, a sus cuñados, suegros, hijos e hijastros. Si la restitución de la dote suponía la posibilidad de un nuevo inicio para muchas viudas, no es de extrañar el importante número de pleitos en los que estas exigían su devolución.

Estos procesos ofrecen un interesante punto de partida para responder a diferentes cuestiones: la naturaleza de la dote; las garantías jurídicas con las que contaban estas mujeres para reclamar su patrimonio; quiénes eran los que mayor resistencia oponían a las viudas que reclamaban dichas dotes y por qué; cómo afectaban estas cuestiones a la convivencia de la viuda con su familia cognitiva; las argumentaciones presentadas por una y otra parte para demostrar su precedencia en el disfrute de estos bienes... En definitiva, un buen número de preguntas que procuraré responder.

2.1. La legislación europea ante la restitución de la dote de las viudas

2.1.1. la dote: posibilidad de una nueva vida

La dote encontraba su origen en la legislación romana. El Derecho romano destacaba por su carácter patriarcal, pues la defensa del *pater familias*, como continuador de sus antepasados, heredero del patrimonio y del culto de sus dioses, era primordial. A la fuerte autoridad paterna, se contraponían una serie de instituciones que pretendían amparar y proteger a la mujer. Entre ellas, la dote: el patrimonio aportado por la familia de la esposa para sostener las cargas del matrimonio. Si el marido fallecía o la mujer era repudiada, esta tendría derecho a recuperar esta aportación para su sostenimiento846.

Ya en la Edad Moderna la dote siguió siendo un pilar para el mundo femenino. No disponer de una significaba no entrar en el mercado matrimonial ya que esta tenía un valor transaccional, algo así como el precio de la mujer/novia en el mercado. Así que la dote se convirtió en una aportación indispensable para toda mujer, independientemente de su estado o condición847. Podría decirse que era el elemento más importante para la definición de la condición de las mujeres desde el punto de vista del derecho patriarcal, de su posición dentro de la familia, del valor que se les asignaba en el ámbito de la sociedad y del lugar que ellas mismas se reconocían y atribuían848. Para una hija, la dote no era solo un conjunto de bienes muebles e inmuebles, era también la medida del valor que tenía en su familia de origen, del afecto del padre, de la madre o de su familia. Era un patrimonio que le consentía casarse, más o menos con honor, y que le garantizaba el respeto del marido.

Para Pérez Molina se trataba de un anticipo de la legítima, es decir, un adelanto de aquello que le correspondía por sus derechos hereditarios849. Algo que otros autores rechazan850. Diane Owen Hughes, en su ya clásico *From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe*, sostiene que el progresivo abandono de cualquier otra forma de transacción a favor de la dote habría señalado la exclusión definitiva de las mujeres de la herencia paterna, a favor de los hombres del grupo, dentro de un proceso de reforzamiento del linaje masculino como regla de las relaciones sociales. Solo de forma secundaria, y como consecuencia paradójica, una dote prestigiosa contribuía a reinsertar a las mujeres dentro del grupo agnaticio851 de origen: una hija bien dotada era, de hecho, para todo el grupo familiar símbolo de un estatus en crecimiento y garantía de una alianza matrimonial socialmente ventajosa para el padre y los hermanos852.

Por el contrario, Jack Goody ve en la transmisión dotal una valorización de las mujeres dentro de un sistema total de «devolución bilateral» en el cual la transmisión patrimonial –independientemente de la entidad de las cuotas destinadas a los hombres y a las mujeres– siguiendo la estructuración bilineal de la filiación, se dividía en dos. La dote, como porción anticipada de la herencia paterna, era una contribución fundamental para la vida de la nueva pareja y garantizaba, en caso de muerte del marido, el futuro de la viuda, que conservaba la posesión inalienable853. No se trataba, como considera Hughes, de una forma de desheredar a las hijas, sino de revalorizarlas y de garantizar su futuro854.

En zonas como la italiana, donde el sistema hereditario tenía un arraigo fuertemente patrilineal, ya que la mujer no podía heredar los bienes paternos –a menos que no existiera ningún pariente paterno dentro de cierto grado–, la mujer encontraba en la dote el único medio que garantizaba su existencia. Por testamento, un padre podía dejar por iniciativa propia algo más a su hija pero, en general, la dote era su gran aliada, la que le permitía mantener su estado y su honor855.

En otros sistemas hereditarios, como el navarro, las mujeres no eran excluidas856, es

decir, podían ser nombradas herederas, pero no por ello la dote perdía importancia para la viuda[857]. Por eso entre las causas en las que se exige la devolución de la aportación que la viuda hizo en vida del esposo se repiten expresiones como: «por causa que la dicha cantidad retiene el suegro de ella está sin cobrar los dichos bienes y sin que tenga con qué vivir»[858]; «que a la dicha Isabel de Juarbe, demandante, durante esta causa, le manden proveer de alimentos y de las cosas necesarias de los bienes que fueron del dicho su marido, pues está sin su dote ni bienes algunos»[859]; «no es justo que deje de cobrar en tanto tiempo su dote y arras, con que se ha de remediar»[860].

En vista de que la dote adquirió tal importancia para garantizar las opciones de supervivencia de las viudas de la Edad Moderna, el derecho a su restitución fue uno de los aspectos relacionados con lo femenino que más preocupó a los legisladores europeos, como reflejan los fueros y leyes de los diferentes reinos. Esta figura jurídica tomó diferentes formas en la legislación: así, por ejemplo, los procesos por restitución de dote se denominaban *giudicato* en la Venecia del Renacimiento[861]; mientras que en Valencia también se desarrollaron leyes entorno a la devolución de la aportación de la esposa al matrimonio, que se conocía como dote o *aixovar*, y a la donación por nupcias que ofrecía el marido, que se llamaba *creix*[862]. Son dos ejemplos de puntos geográficos dispares, pero no eran los únicos.

2.1.2. la dote como patrimonio de la mujer

La dote estaba fuertemente ligada al destino de una mujer, puesto que, como principio general, los bienes dotales que la esposa llevaba a su matrimonio le pertenecían para el resto de su vida. De ello era muy consciente la viuda de Juan de Subiza, María Bardoz, quien en 1550 se querellaba contra su suegro, Sancho Subiza, exigiendo la restitución de 120 ducados de su dote, el ajuar que llevó el día de su boda, así como las 100 libras de arras prometidas por su marido Juan. Ella misma declaraba que la dote y las arras eran:

«Propio patrimonio de la demandante con el que ella se ha de entretener y remediar, (así pues) nadie es parte para disponer de su hacienda si no ella misma»[863].

Klapisch-Zuber también se refiere a la propiedad de la dote en estos términos, pues considera que los bienes dotales que la novia aportaba al matrimonio, en principio, le correspondían de forma vitalicia[864]. Es decir, en la Europa moderna, por norma general, la propiedad «real» de la dote era de la mujer, otra cosa era su administración. Por ejemplo, en Castilla la mujer era la propietaria de la dote, pero el esposo se encargaba de regirla[865]. En Aragón, el marido tenía derecho sobre los bienes propios de su compañera, podía emplearlos aunque ello fuera en contra de la voluntad de su esposa[866].

Lo mismo ocurría en la Italia del siglo xv. Aunque la mujer podía acceder a la administración de su dote y transmitirla a sus hijos o herederos, a menudo tenía pocas posibilidades de gestionarla por entero. Cuando una mujer en su lecho de muerte quería transferir su dote a sus hijos debía respetar la cuota reservada a su viudo, que a veces ascendía a la totalidad de esta[867]. Y es que, en la Italia de principios de la Edad Moderna, los acuerdos de transacción de la dote se llevaban a cabo entre la familia de la esposa y el futuro marido, en estos acuerdos la esposa poco tenía que decir[868].

Desde la Edad Media hasta el siglo xix, las leyes sobre herencias en Inglaterra eran relativamente igualitarias para los estándares europeos, no así las leyes matrimoniales. La ley común hacía que la esposa perdiera todas sus posesiones personales a favor del marido. Es decir, en Inglaterra, la teoría de la unidad conyugal permitía a los maridos controlar y

administrar cualquier propiedad que su esposa hubiera heredado y esto limitaba sus opciones de actuar independientemente869. Para ilustrar el poco control que las mujeres ejercían sobre sus propios bienes, Hufton nos remite a la obra de Jane Austin, *Sentido y sensibilidad*, en la que sus protagonistas se ven envueltas en numerosos problemas por ser hijas de la viuda de un hombre cuyas propiedades habían ido a parar al hijo de un matrimonio precedente, al cual su padre solo se había limitado a recomendar que proveyese de lo necesario a la madrastra y a sus hermanastras. A falta de un rédito garantizado por la ley y frente a la ruptura de una promesa solo verbal, la viuda poco podía hacer. Por eso se subrayaba la necesidad por parte de la mujer de hacer registrar en un documento legalmente válido todos los bienes con los que había contribuido a las nupcias y todo lo que el marido eventualmente le asignaba al inicio del matrimonio, pues de otra manera la viuda no podría demostrar que ella había contribuido con su dote y que, por lo tanto, tenía derecho a retomarla870.

¿Qué ocurría en Navarra? Las palabras de María Bardoz dan fe de la conciencia entre las viudas navarras de la época moderna de que la dote les pertenecía a ellas y solo a ellas. El suegro de María argumentaba que, a la muerte del esposo, el padre de la viuda acordó con su consuegro que la dote sería restituida a plazos: la primera suma para las Navidades de 1550 y la segunda a finales de 1551. María, indignada, clamaba que «nadie es parte para disponer de su hacienda si no ella misma»871.

Claro está que esta conciencia se debía a una realidad jurídica. Las Cortes de Pamplona de 1580 se refirieron al derecho de las viudas a reclamar las arras ofrecidas por su esposo pues estas tenían el mismo privilegio que la dote, que era patrimonio de las mujeres872. Al estudiar la Navarra prepirinaica, Antonio Moreno y Ana Zabalza observan que en los contratos matrimoniales era frecuente la cláusula que se refería a la libertad del cónyuge supérstite para retomar sus bienes dotales, las arras y los gananciales, es decir, los bienes muebles, por tener un fuerte carácter «personal». Mientras que en dichas cláusulas nunca se mencionaban los bienes raíces, pues eran de carácter «familiar»873. En definitiva, la dote y las arras se consideraban bienes propios de la mujer.

Pero ¿y su administración? Los márgenes de las mujeres navarras parecen más amplios que los de las féminas de otras regiones europeas. Para empezar, a diferencia de lo que ocurría en Italia, las mujeres navarras podían transmitir íntegramente su dote a sus herederos, sin tener que reservar ninguna cuota a su viudo874. Además, la dote y las arras las acompañaban aunque se casasen por segunda, tercera o cuarta vez. No tenían que reservar nada de su dote a los hijos del primer matrimonio, porque estos bienes eran propios suyos y por lo tanto la dote y las arras las seguían fueran donde fueran.

Desde mediados del siglo xvii surgió un debate jurídico en torno a esta cuestión en Navarra. La ley que definitivamente estableció que las viudas llevasen consigo sus bienes dotales pertenece al último cuarto del Seiscientos. Antes de que las Cortes tomasen esta decisión, en 1642 las leyes navarras habían establecido que la restitución de las dotes tuviera efecto inmediato cuando del matrimonio no hubieran quedado hijos. Mientras que cuando quedasen vástagos la madre podía llevar su dote al próximo matrimonio, pero debía reservar la mitad de estos bienes para los hijos del primero. A pesar de esta petición, el rey ordenó que esta división no tuviera efecto875. Fue en las Cortes de 1677-1678 cuando definitivamente se estableció que las viudas, teniendo o no teniendo hijos, tenían derecho a llevar sus bienes dotales de forma íntegra a nuevos matrimonios876.

Esto no ocurría en otros reinos de la Monarquía hispánica. En Aragón, los Fueros, Observancias y actos de Corte se refieren así a las arras, que en este caso se denominan dote:

«Según el Fuero, las dotes que son asignadas por el marido a la mujer se llaman, por derecho, "donación por razón de matrimonio" y, por Fuero, se llaman "dote". Y esa "dote" o "donación por razón de matrimonio", una vez muerto el marido queda para la mujer y sobre ella tendrá viudedad. Pero, si se casa con un segundo marido, aquella dote o donación vuelve a los hijos del primer marido. Y, si no hay hijos, volverá a los parientes del primer marido difunto»877.

Es decir, en este caso las arras, aunque pudieran ser usufructuadas por las viudas, no eran de su propiedad. Mientras que, durante el tiempo que duraba el matrimonio, en Valencia y Catalunya el marido administraba dote y *creix*, y la mujer no podía acceder a los bienes dotales *inter vivos*: no podía ni venderlos ni donarlos a hijos u otros sin la autorización de su cónyuge878.

Las arras también eran importantes para las viudas. En el caso navarro eran patrimonio de la mujer, en el aragonés solo le correspondía el usufructo.

En definitiva, aunque la capacidad de administrar la dote y arras variase en función de la tradición jurídica de cada zona, la propiedad «real» de la dote pertenecía a las mujeres. Así pues, sería lógico pensar que la ley ampararía a la viuda que intentase reclamar su restitución. Veámoslo.

2.1.3. garantías de restitución

Diversos autores se han dedicado a analizar el derecho de restitución que las viudas ejercieron sobre sus dotes879, entre ellos Satanley Chojnacki que a través de los numerosos procesos de los tribunales de esta época estudia la restitución de la dote, o *giudicato*, en la Venecia del Renacimiento. Las normas que regulaban este proceso se establecieron en los estatutos de 1242 y permanecieron invariables para el periodo que estudia. Al morir el marido, si la viuda no había recibido ya su dote, ella misma, sus representantes o herederos, en el caso de que hubiera fallecido, la reclamaban siguiendo un procedimiento dividido en dos fases: el *vadimonium*, donde la viuda presentaba a los jueces la documentación relativa a su dote; y el *diiudicatus,* en el que los propios jueces autorizaban el pago tomando el patrimonio del marido, y si este fuese insuficiente, lo tomaban de los bienes de las personas que habían avalado la dote880.

Dentro de los territorios de la monarquía hispánica, uno de los casos más estudiados ha sido el del Reino de Valencia881. Aquí, como se ha señalado, según Paulino Iradiel, la mayoría de los matrimonios basaban su economía familiar sobre dos pilares: la aportación de la esposa (dote o *aixovar*) y la «donación por nupcias» que ofrecía el marido (*creix* o aumento dotal). A la muerte del esposo, la viuda podía disponer de estos por testamento882 o reclamando la restitución de su dote y el incremento de la misma que su cónyuge le había ofrecido. Con estos bienes se enfrentaba a su viudez883. Así consta en los propios fueros valencianos. De hecho, tanto el *exovar* como el *creix* son esencialmente restituibles, eso sí, la devolución de este último estaba sujeta a que la viuda respetara el *any de plor*, es decir, que no contrajera segundas nupcias en el año posterior al óbito de su compañero884.

¿Qué ocurría en el caso, no poco probable, de que la parte contraria no quisiera devolver la dote? En general, los diferentes cuerpos jurídicos europeos crearon leyes que compensaban económicamente a la viuda mientras el pago de sus bienes se hacía efectivo. En Navarra, como estipulaban las Cortes de 1642, las mujeres, muerto su marido, aunque no quedaran hijos, podían pedir la restitución de su dote y cobrar intereses hasta su devolución

total885. Estas garantías de restitución de bienes dotales podían ir, incluso, más allá de la vida de la viuda. Una petición de las Cortes de Pamplona de 1642, ratificada en 1652, establecía que la tornadote se debía hacer efectiva incluso si la dotada había muerto886. Las Cortes plasmaron un derecho que la familia de la viuda venía ya exigiendo hacía tiempo887.

En Venecia la viuda podía continuar viviendo a costa del patrimonio del marido e, incluso, a pesar de haber recibido el *diiudicatus*, podía permanecer en la casa del esposo hasta que no se le devolviese completamente la dote888. Esto mismo ocurría en Bizkaia, pero el periodo se limitaba a un año y un día, pudiendo, además, «gozar el usufructo […], pueda gozar para sus alimentos sin descuento alguno: y lo mismo sea en el varón, que a la casa de la mujer veniere»889.

En Valencia existía una institución similar que se ponía en marcha cuando la familia política se negaba a restituir la dote: el derecho de *tenuta*. Una vez transcurrido el año de luto, *any de plor*, la mujer pasaba a poseer todos los bienes del difunto con la facultad de hacer suyos los frutos por imperativo legal. Se trataba de un derecho de garantía, pues su finalidad era asegurar la restitución del *exovar*. La *tenuta* se extinguía cuando los herederos del esposo restituían la dote y pagaban el aumento dotal, de modo que si estos, extinguido el matrimonio, lo hacían inmediatamente, el derecho no llegaba a tener efecto. La viuda podía perder este privilegio si prolongaba maliciosa o innecesariamente su disfrute890.

En Castilla, cuando quedaban vástagos se podía establecer el llamado «lucro dotal», por medio del cual se asignaba una cantidad fija a la mujer para cuando esta quedase viuda, lo que no dejaba de ser una especie de seguro para que no quedase a expensas de sus propios hijos891. Mientras que en Florencia si los herederos de su esposo se negaban a tenerla en su casa y tampoco le devolvían su dote, la viuda conservaba el derecho de *tornata* o derecho de refugio en su familia de origen. Acogerla, garantizarle los medios para vivir y un techo era una obligación para sus parientes más próximos y para sus herederos892.

El que las viudas tuvieran derecho a usufructuar los bienes de su cónyuge hasta que reclamasen sus propios bienes les otorgaba un amplio margen de acción. Además, como señala Chojnacki, eran los propios esposos los que incentivaban a las mujeres para que permanecieran indotadas y así no contrajeran segundas nupcias893. En Venecia, con el incentivo de la residencia perpetua, las viudas no sentirían la necesidad de casarse nuevamente y no pondrían en peligro los intereses de sus hijos. Por su puesto, dentro de estos intereses no solo estaban los afectivos y morales, también se encontraban los económicos, ya que la madre, en lugar de invertir su dote en su nueva pareja o en los posibles hijos que tuviera con ella, la conservaría para los vástagos de su difunto marido894.

En el caso holandés, las viudas contaban con grandes facilidades: desde la Edad Media la herencia de linaje, los títulos y bienes, podían retornar tanto a las mujeres como a los hombres. Al disolverse el matrimonio podrían esperar recuperar sus vestidos, regalos, joyas, los presentes del novio en el momento de contraer matrimonio, e, indirectamente, los bienes de la herencia del linaje del marido para su propio uso895.

En resumen, la legislación europea establecía que la viuda tuviera derecho a la restitución de la dote. Tanto en los reinos de la Monarquía hispánica, como los estatutos italianos, las leyes francesas896, inglesas897 y holandesas reconocían este derecho aplicado a la muerte del esposo. Cada tradición jurídica establecía diferentes garantías para que dicha restitución se llevase a cabo, pero en general, y pese a la resistencia de los suegros y cuñados, la ley amparaba a la viuda a la hora de reclamar su dote.

2.1.4. la protección de los bienes dotales

La restitución, pues, estaba garantizada o, al menos, amparada por el derecho y las instituciones. Pero las dotes y las arras sufrían lógicas alteraciones en el transcurrir de los años. El esposo, que como he apuntado generalmente era el administrador de estos recursos, podía emplearlos para invertir, cubrir deudas, etc. Explica Hufton que en las áreas de Derecho romano la restitución de la dote tenía la precedencia sobre cualquier otra deuda del marido, mientras que en las zonas de derecho consuetudinario esto sucedía solo si el acto del matrimonio había sucedido bajo un expreso acuerdo. A falta de un acto notarial, el testamento del marido era el único documento válido que testimoniase lo que correspondía a la viuda y los derechos del heredero.

En Venecia, a la hora de reclamar sus bienes dotales, las mujeres podían ampararse en las instituciones de la República, que tenían el deber de proteger sus intereses económicos. Por ello, según los estatutos, el derecho de una viuda a la restitución de su dote prevalecía sobre cualquier otra reclamación del patrimonio del marido, aunque proviniera de acreedores. Finalmente, si el patrimonio del consorte no era suficiente para conseguir la suma de la dote, se recurría a los bienes de aquel que, en el momento del pago de la dote, hubiera garantizado la reposición. Normalmente eran los maridos, si estaban emancipados, los que empeñaban todos sus bienes, muebles e inmuebles, presentes y futuros, como garantía. Las familias de las futuras esposas, por su parte, se preocupaban enormemente por asegurarse de que estas garantías fueran tangibles y que sus hijas contaran con un seguro económico de cara a su viudedad[898].

En Florencia, la parte de la dote que se entregaba en forma de ajuar se establecía en el momento de los primeros acuerdos entre las familias y se estimaba de forma escrupulosa en el momento del matrimonio. Posteriormente, la viuda podría reivindicar la suma que el notario hubiera registrado en ese momento. Esta *confessio dotis*, que reconocía los derechos y deberes recíprocos, ejercía una doble función: el marido conseguía controlar la tendencia a inflar la dote de la familia de la novia[899]; y, por otro lado, a mi entender, los parientes de la esposa aseguraban así a la futura viuda un documento al que aferrarse para reclamar su patrimonio. A pesar de las precauciones de la familia de la novia, a veces este acuerdo se complicaba con plazos a la hora de pagar la dote, así como a la hora de restituirla[900], lo que podía dificultar su devolución.

El caso florentino es un buen ejemplo de la contribución de las instituciones públicas a la protección del complejo sistema dotal. Los créditos condicionados *per sicurtà di dota* se desarrollaron a partir de la segunda mitad del siglo xiv. Los bancos animaron a los padres a depositar una suma para sus hijas con el interés del 7% a 15 años. Transcurrido ese periodo, si el matrimonio se había consumado, se pagaba la dote al esposo. Como los pactos dotales no estaban fijados por ley de forma rígida, era decisiva la habilidad de la familia de la esposa en las negociaciones de los créditos condicionados. Estos se registraban a nombre de la mujer y no podían ser alienados o trasformados sin su consentimiento, el de sus parientes o, en caso extremo, de los oficiales del banco. Así se garantizaba el futuro de la mujer pues, en caso de viudedad, podría reclamar la administración de su dote y decidir si quería continuar en la casa del marido como tutora de las hijas e hijos y administradora de su patrimonio[901].

En Inglaterra, en los estratos sociales más bajos, donde no había tierras para garantizar los bienes de la esposa –y mucho menos un sistema tan sofisticado como el italiano–, una viuda podía descubrir que la gestión del marido no había sido buena y que la inestabilidad

de los tiempos había comprometido sus bienes. A mediados del siglo xvii, en el periodo de la Guerra Civil inglesa, muchas mujeres vieron reducido su patrimonio y, aunque los acuerdos dotales eran legalmente válidos, no recuperaron enteramente la dote. Además, por muy claramente que estuviera especificado lo que correspondía a la viuda, la familia del esposo podía oponerse a sus derechos. Así que para evitar estas dificultades, como he señalado en el caso italiano, ocurría que la familia de la esposa protegía la viudedad de esta vigilando sus bienes. La creciente fiabilidad de los títulos de Estado y la creación del Banco de Inglaterra a finales del Seiscientos, además de las inversiones seguras como las *rentes sur le clergé de France* o los préstamos a los consejeros municipales en Languedoc, mejoraron las perspectivas de un rédito seguro para las mujeres a la muerte del marido902.

Siguiendo con la tradición europea, la viuda holandesa también encontraba garantías en el reembolso de su dote. Es decir, si los bienes originales de su linaje no estaban intactos, entonces la viuda recibía el valor de sus posesiones en dinero, o lo equivalente en otros bienes materiales903.

No eran solo las viudas italianas, inglesas, francesas y holandesas quienes contaban con esta seguridad. En Aragón se buscaba que la firma de la entrega de la dote contase siempre con un respaldo fuerte, real y concreto. La firma de dote se resolvía en dinero, pero este descansaba gravando determinados bienes inmuebles, de manera que el novio respondiera de una forma general con su persona y con todo lo que poseía. El aval solía ser una casa, algún campo o heredad, una viña, o ciertos censales. En algunas ocasiones ocurría que, en el momento de casar y obligarse con la firma, el prometido todavía no contaba con propiedades para la fianza, entonces se apelaba a la costumbre del Reino, que establecía que el primer inmueble comprado o recibido por el matrimonio se destinase a esta finalidad904. Así se recogía en los Fueros y Observancias del Reino de Aragón:

«Así mismo, la mujer, una vez muerto su marido, tendrá y poseerá los bienes que le fueron asignados como dote y no pueden ser embargados por las deudas o indemnizaciones del marido […], a no ser que dichos bienes, antes de haber sido asignados en dote a la mujer, hubieran sido obligados de manera especial a otros por el marido, o emparados o embargados judicialmente a instancias de los acreedores»905.

En Valencia y Catalunya, durante el tiempo que duraba el matrimonio, el hombre administraba dote y *creix* y la mujer no podía acceder a los bienes dotales *inter vivos*: no podía ni venderlos ni donarlos a hijos u otros sin la autorización de su cónyuge. Es decir, si durante el matrimonio el *exovar* y *creix* permanecían en posesión del esposo, era el patrimonio de este el que respondía de la conservación y de la restitución de los bienes que integraban uno y otro906 y, por lo tanto, como en el caso italiano, holandés y aragonés, no les afectaban las especulaciones del marido ni las obligaciones o responsabilidades contraídas por actos ilícitos o lícitos907. Esta garantía también afectaba en Valencia al mencionado derecho de *tenuta* que, aunque principalmente recaía sobre los bienes libres, en defecto de estos, o si eran insuficientes, también podía darse sobre los vinculados por un ascendiente908.

Sin movernos del territorio peninsular, en vida del esposo, como en los ejemplos anteriores, en Castilla la administración de la dote recaía sobre el marido909 aunque, como ya se ha señalado, la propiedad «real» fuera de la esposa. Por ello también en el territorio castellano la justicia hacía responsable al marido de la mala gestión de los bienes de su esposa y le obligaba a recomponer la dote910.

En definitiva, de una forma o de otra, la viuda encontraba herramientas legales a las que aferrarse a la hora de enfrentarse a aquellos que en posesión de sus bienes dotales se

negaban a entregárselos. En el caso navarro, la lucha de estas mujeres fue más que evidente.

2. 2. Las viudas navarras ante los tribunales: ejemplos de lucha por la restitución de la dote

A pesar de estas garantías jurídicas a la que hemos hecho referencia, los numerosos procesos que se conservan en el Archivo General de Navarra revelan que los herederos del esposo se negaron con frecuencia a corresponder a los derechos de la viuda.

Cuando las viudas intentaban recuperar su dote, la principal resistencia provenía de su familia política. Entre cuñados (28%) y suegros (21%) alcanzaron casi la mitad de los demandados por las viudas. Klapisch-Zuber considera que cada viudedad ponía en peligro el equilibrio económico al que la familia se había acomodado cuando el padre vivía. Al morir su esposo, la viuda querría recuperar su dote para emprender una nueva vida, así que los parientes del difunto se ocuparían de convencerla de que permaneciese sola con ellos y de que no se fuera con su dote para vivir de forma independiente. En su lecho de muerte, su marido se esforzaba por persuadirla de lo mismo. Seguramente le habría concedido réditos y ventajas suplementarias, como el usufructo del patrimonio durante su vida, a cambio de que permaneciera bajo el techo conyugal, y haría jurar solemnemente a sus herederos guardar respeto a su viuda para que ella aceptase quedarse dejando su dote en aquella casa911. Pero ocurría que a veces la viuda no era respetada, la familia del esposo no cumplía con su parte o, simplemente, quería recuperar su patrimonio para emprender una nueva vida. En estas situaciones, cansada, la viuda decidía solicitar lo que por derecho le pertenecía para afrontar una vida al margen de aquella familia. Entre las demandas interpuestas por las viudas en 58 ocasiones fueron los hermanos del difunto los que se negaron a restituir la dote.

Cuando Graciosa y Martín se casaron en noviembre de 1651, Juan de Burunda, hermano de ella, ofreció a favor del matrimonio como dote de su hermana 120 ducados a pagar en diferentes plazos912. A cambio, el padre de Martín, García de Tirapu, ofreció a la esposa la octava parte de su dote en arras, además de la promesa de enjoyarla conforme a su calidad913. El matrimonio continuó felizmente durante 15 años, hasta que Martín cayó enfermo. En su lecho de muerte, este decidió nombrar a Miguel, su hermano pequeño, como heredero, aunque reservando el usufructo de sus bienes a su esposa914. Es entonces cuando las fuentes nos hablan de la situación en que quedó realmente Graciosa. En 1667 interpuso una demanda contra su cuñado, Miguel de Tirapu, alegando que este estaba gozando los frutos de la donación de su hermano sin permitir a su viuda usufructuar dichos bienes. Ante la imposibilidad de acceder a los mismos, Graciosa, una viuda de mediana edad, necesitaba recuperar su dote si quería seguir adelante. La viuda explicó en su querella que, cuando su hermano Juan entregó la dote a Martín, su esposo «quedó obligado […] con sus propios bienes y con los que le donaron García de Tirapu y Juana de Lizasoain, sus padres». Ahora que su marido y suegros habían muerto, la restitución correspondía a su cuñado, Miguel, pues él era el heredero915.

Graciosa necesitaba su dote para sobrevivir, tal vez buscando un nuevo matrimonio. Isabel de Osés ya había tomado este camino, ya que se había casado en segundas nupcias con el cirujano Pablo Herrera. Pero su nueva vida se vio entorpecida por las dificultades que presentó el hermano de su primer marido. En el acuerdo de entrega de dote, su cuñado Martín de Epila se había erigido como fiador del esposo de Isabel, Pedro. De esta manera, la

viuda exigía a Martín la restitución de parte de su dote. A la muerte de Pedro de Epila en 1581 se acordó que la dote sería reintegrada a su esposa en cinco plazos de 30 ducados cada año. El cuñado de la viuda hizo frente a los dos primeros plazos, pero cuando Isabel necesitó el cobro del tercero para llevarlo en dote a su nuevo matrimonio, Martín no cumplió con su obligación y Graciosa presentó una demanda contra su antiguo cuñado916.

Si los hermanos de sus difuntos esposos fueron unos duros contrincantes en la lucha por la recuperación de sus bienes, no lo fueron menos los suegros. Sabemos que por lo general eran los esposos los administradores de la dote de sus esposas. Pero en los procesos estudiados (42) las nueras navarras vivían en el hogar de sus suegros como consecuencia de la donación hecha en el contrato matrimonial y eran los padres de su marido quienes administraban la dote de la novia917. Como en el caso catalán, analizado por Isabel Pérez y Antonio Gil, los contratos matrimoniales tenían una especial relevancia, ya que era usual que los cónyuges, antes o después del matrimonio, hiciesen capitulaciones matrimoniales delante del notario. Estas capitulaciones constituyen el documento jurídico a través del cual se hacía la transmisión del patrimonio familiar918. En Navarra, como en Catalunya, era tradicional establecer un heredero en las capitulaciones. Los padres del novio nombraban heredero a su hijo, que después del matrimonio vivía con su esposa en la casa paterna hasta que, cuando morían, se hacía efectiva la transmisión hereditaria. Pero ¿qué ocurría cuando moría primero el heredero? ¿Qué era entonces de su viuda?

Antonio Moreno y Ana Zabalza explican que en la Navarra prepirinaica, si moría antes el cónyuge heredero y el advenedizo quería salir de la casa para contraer un nuevo matrimonio, se regulaba la posibilidad de recuperar su dote. Incluso se llegaron a establecer cláusulas en los contratos matrimoniales en las que, muerto el heredero, el viudo estaba obligado a salir de la casa919. Claro está que estos casos existían, es decir, muchos padres y madres a la muerte de su heredero habrían restituido sin ningún problema la dote a su viuda animándola a salir de la casa familiar para que emprendiese una nueva vida. Pero, debido a la naturaleza de las fuentes manejadas –procesos judiciales–, de lo que queda constancia es de los casos contrarios, del conflicto.

Así ocurrió en el caso de María Bardoz, aquella viuda que era perfectamente consciente de que la propiedad de la dote era suya. En el contrato matrimonial firmado en Pamplona en 1545 entre María y Joanes de Subiza, el padre de Joanes, Sancho de Subiza, en la segunda cláusula del contrato decía hacer «donación al dicho Joanes de Subiza, su hijo, desde ahora para después de sus días y de la dicha Mariana de Balcarles, su mujer, […] quedando en su vida señores y mayores […] a saber de su casa que tiene y posee en la calle detrás del castillo de esta ciudad», además de diferentes viñas y tierras. Pero, como consta en la cuarta cláusula, bajo la condición de «que los dichos Sancho de Subiza y su mujer, y cada uno de ellos *insolidum,* en su vida sean señores y mayores de todos los bienes donados»920.

Así pues, María vivió junto con su pareja en casa de sus suegros trabajando para ellos921. Los padres de su esposo eran los señores de la casa y de los bienes prometidos a su marido en donación, que se harían efectivos a su desaparición, y de la dote llevada por María922. En el capítulo «Imagen de la viuda desamparada», he retratado la dura situación que algunas mujeres vivieron al tener que convivir con sus suegros tras la muerte de sus cónyuges. María carecía de lo necesario para subsistir, pues sus suegros se negaban a alimentarla, por lo que decidió irse de la casa familiar de su difunto marido para emprender su propio camino. Para ello necesitaba su dote, pero sus suegros se negaron a restituírsela y la viuda tuvo que querellarse contra ellos. Siendo ellos los administradores de su dote mientras Joanes vivía, a ellos correspondía entregársela923.

Los hermanos y padres del marido no eran los únicos escollos que una viuda debía superar para recuperar sus bienes. A veces el contrario era sangre de su sangre, lo cual debía añadir una dura carga emocional a su lucha. Cuando los vástagos no alcanzaban la mayoría de edad, la viuda se enfrentaba a sus representantes. En total el 13% de los demandados por las viudas eran sus propios hijos o sus tutores.

Entre los 26 procesos analizados, en la mayoría de los casos sucedía que el padre había nombrado a uno de sus hijos como heredero de sus bienes, por lo que la responsabilidad de restituir la dote de la viuda recaía en el hijo. Este fue el caso de Antonio Lecumberri menor, nombrado como heredero universal en el testamento de su padre, Antonio Lecumberri mayor. Cuando sus padres se casaron, Antonio había comprometido sus bienes al recibir la dote de su esposa, en caso de que María Enríquez enviudase los bienes de su esposo avalarían la devolución de sus bienes dotales. Con Antonio muerto, su hijo debía entregar la dote a su madre. Pero su padre había invertido la misma en la compra de bienes inmuebles y el hijo se negaba a venderlos. María no tuvo más remedio que demandarlo[924].

Ana Romeo se vio obligada a pleitear contra sus pequeños hijos, Teresa y José, de tan solo siete y cuatro años. Cuando Diego Zapata enfermó nombró en su testamento a su esposa como usufructuaria de sus bienes. Seguramente Diego esperaba que con este incentivo Ana permaneciese en la casa criando a sus hijos y no solicitase la restitución de su dote. Pero el tutor de los pequeños, Lorenzo Pascual, le negó el disfrute de los bienes de su marido y se llevó con él a sus hijos. Ante esta difícil situación, Ana demandó al tutor exigiéndole la restitución de su dote[925].

En el caso de María de Echenique, su hija era ya adulta. Ana María de Gamio, hija de su primer matrimonio con Martín Gamio, era una joven que había formado ya su propia familia al casarse con Domingo de Iturralde. Por su parte, su madre también había emprendido su propio camino casándose en segundas nupcias con Ignacio de Mayora en 1690, tres años después del óbito de Martín Gamio. Ana María había heredado los bienes de su padre y ahora se negaba a devolver la dote a su madre. Sabemos que la ley estaba de parte de María, pues a penas dos décadas antes de que la viuda interpusiera la demanda, las Cortes de Pamplona habían establecido que las mujeres podían llevar sus dotes íntegras a segundos y terceros matrimonios sin tener que reservar nada de estas a los hijos del primer matrimonio[926]. A pesar de ello, Ana María se negaba a renunciar a la dote de su madre, por lo que madre e hija tuvieron que verse ante los tribunales[927].

Los herederos del difunto se negaban a devolver la dote a la viuda con asombrosa frecuencia. Aquellos que habían recibido el patrimonio del esposo, entre los que también se encontraban los hijastros de las viudas, sus tutores y los cabezaleros o responsables de la herencia del marido[928], se mostraban muy reacios a desprenderse de ella.

Recuperar la dote suponía para las viudas una ventana abierta a la esperanza, la posibilidad de construir un futuro. Una viuda de mediana o avanzada edad podría invertir su dote asegurándose una vida digna. Tal vez decidiera donar sus bienes a una de sus hijas o hijos a cambio de que la acogiese en su casa, o podía sustentarse con el patrimonio que le hubiera quedado, o podía invertirla para ingresar en un convento. En el caso de que todavía fuera joven, la mujer que había visto morir a su compañero podría decidir invertir sus bienes en la búsqueda de un nuevo esposo. Los motivos de las viudas navarras que reclamaron su dote fueron diversos, desde aquellas que intentaban escapar de la miseria, hasta las que estaban en condiciones de escoger en qué invertir su dote.

María Urdin de Iquerrea pertenecía al primer grupo, pues intentaba escapar del hambre: hacia 1539 vagaba por las calles de Etxauri mendigando por «amor de Dios» porque su

suegro, Joanot de Arazuri, no quería devolverle los 118 florines que había llevado a su matrimonio929. Para esta joven viuda recuperar su dote era literalmente una cuestión vital.

Otras viudas compartían la angustia de María, pues veían que los herederos de sus esposos les negaban sus derechos. Isabel de Juarbe y Monreal, viuda de Juan de Cizur y Recain, era una de ellas. Al morir su esposo, Isabel había tenido que refugiarse en casa de sus padres ya que su dote había quedado en manos de su suegra y de los tutores de sus hijos. La joven viuda explicaba su angustiosa situación, se encontraba «sin tener ni haber ningunos bienes de donde se pueda ni se haya de sostener ni alimentar»930. En este caso, además de exigir la entrega de sus bienes, la viuda pedía que su suegra fuera quien pagase sus alimentos mientras durase el proceso, por considerar que la madre de su esposo era la culpable de su precaria situación.

Aquí vemos la importancia real de la dote, pues sobrevivir dependía de que las viudas fueran capaces de recuperarla. Habían acudido al matrimonio con un salvoconducto para el futuro; su familia se había preocupado de garantizar económicamente su porvenir en caso de muerte del marido; y cuando, efectivamente, sus peores predicciones se cumplieron, se encontraron con que los herederos no querían restituirles lo que era suyo.

Otra de las alternativas con las que una viuda podía contar para afrontar los años venideros era casarse nuevamente. Esta era una opción que desde luego María Bardoz, viuda de Joanes de Subiza y vecina de Pamplona, no descartaba, porque, como ella misma expresó, «tiene necesidad de cobrar su cama, joyas, vestidos y arras y lo demás para casarse y remediarse en otra parte en ser como es mujer moza y de poca edad»931. Esta era también la opinión de Joan de Lizaso, testigo presentado por el procurador de María, que dijo «sabe que la dicha demandante tiene necesidad de cobrar su dote, cama y joyas porque es mujer moza de edad de 24 años, poco más o menos, y se ha de tornar a casar y remediar con su misma dote»932. La propia comunidad era consciente de que el porvenir de una joven viuda podía depender de la recuperación de su dote y arras para llevarla a un nuevo matrimonio.

Si analizamos las demandas interpuestas por las viudas navarras durante el Quinientos y el Seiscientos, veremos que en general eran las viudas solas (69%), sin ninguna compañía, las que se ocupaban de recuperar su propia dote. Sin embargo, alrededor de un tercio lo hicieron acompañadas. Entre estas, un 20% acudieron ante los tribunales con su nuevo esposo, pues la viuda exigía su dote para invertirla en este nuevo matrimonio.

Un pequeño número de viudas recurrieron a la Justicia junto a sus hijos e hijas (5%). Mujeres mayores cuyos vástagos estaban a punto de casarse o se habían casado recientemente. La madre habría prometido en el contrato matrimonial donar sus bienes a la joven pareja. Entre su patrimonio, cómo no, estaría su dote y arras. La motivación de estas viudas era sencilla: garantizarse una vejez digna ofreciendo su patrimonio a cambio de sustento emocional y cuidados físicos.

Otro de los argumentos empleados por las viudas navarras era, como estipulaban las Cortes de 1642 conforme a una declaración de Pío v de 1570, que, muerto su marido sin hijos, la mujer podía pedir la restitución de su dote y cobrar intereses hasta su devolución total933. Así le sucedió a Manuela de Eugui, que quedó viuda en 1679 en Burguete, cuando su marido «Hernando de Esnoz murió dejando preñada a la suplicante, de cuyo matrimonio tuvo un hijo, el cual también ha muerto […] con que por ahora […] por el derecho adquirido por muerte del dicho su hijo, como el usufructo que le pertenece en todos los bienes donados después de los días del dicho su suegro […] le entreguen los bienes contenidos en dicha donación, […] juntamente con el dinero y bienes conquistados, su dote y arras con sus intereses, que constará de inventario que se hizo, y lo demás que se verificará

para que todos ellos los posea la suplicante por los derechos que tiene y le pertenecen»934.

Este era un argumento habitual. La legislación navarra establecía que de no quedar hijos la viuda accedía de forma inmediata a la restitución de la dote y que podía llevar estos bienes dotales íntegros a un nuevo matrimonio935.

Pero la ley terminó por amparar tambien a aquellas viudas con hijos936. En general, la Justicia amparaba a las viudas y reconocía sus derechos y se inclinaba a su favor. De hecho, solo he encontrado un caso en el que la sentencia no fue favorable a la viuda. Esta decisión no se basó en cuestiones patrimoniales o jurídicas, es decir, la Corte en ningún momento puso en duda que la posesión real de la dote y de las arras fuera suya. El criterio del tribunal fue otro: tomó una decisión que implicaba cuestiones morales. Los suegros acusaron a la nuera de haber mantenido relaciones carnales con otro hombre en vida del marido. Como argumentó la suegra, su nuera Isabel de Juarbe no tenía derecho a reclamar porque el matrimonio se estableció: «pensando […] que la dicha Isabel al tiempo que casó fuese y estuviese virgen y, en la verdad, como en lo de después, recibió daño y engaño grandísimo, […] porque la dicha Isabel al tiempo del dicho casamiento fue y estaba corrupta y estrupada y tuvo acceso y cópula carnal […] lo cual, si se supiera, aunque la dicha María de Monreal y su marido dieran toda su hacienda a la dicha Isabel, no hubiera casado con ella el dicho Juan de Cizur, y lo susodicho así mismo le obsta para los que pide alimentos, por lo cual no son tenidos los defendientes a dar aquellos a la dicha Isabel»937. Una vez más, los derechos patrimoniales quedaban supeditados a los preceptos morales de la época y fueron otro instrumento más que sirvió para adoctrinar y disciplinar a las mujeres.

En conclusión, y a pesar de algunas resistencias, los procesos por restitución de bienes fueron disminuyendo a lo largo del siglo xvii, lo cual da a entender que el sistema de protección de bienes dotales terminó por surtir efecto.

* *

La dote suponía para la viuda del siglo xvi y xvii un ancla a la que aferrarse para luchar contra la fuerte tempestad que la muerte del esposo auguraba. Si a la muerte del cónyuge recuperaba sus bienes propios gozaría de cierta independencia económica que la diferenciaba de las mujeres que pertenecían a otro estado civil y que dependían en un mayor grado de la figura masculina. De hecho, la dote femenina había nacido con este fin, garantizar un futuro a la mujer en el caso no demasiado remoto de que enviudase. Esa siguió siendo la naturaleza de la dote en la Edad Moderna: se trataba de un instrumento que la viuda podía emplear para defenderse y escapar de la precariedad, se trataba de una opción a la que recurrir para sobrevivir. Así lo corroboran los argumentos desarrollados por las viudas navarras en sus demandas. Su dote era una garantía de futuro: bien para escapar de la miseria, bien para invertirla en un nuevo matrimonio o en una vejez digna.

Otra de las características esenciales de la dote era su naturaleza patrimonial. Es decir, se trataba de un bien cuya posesión «real» pertenecía a la mujer que lo recibía. Pese a que el acceso a su administración variase en función de la tradición jurídica de cada lugar –siendo en Navarra superior a otras–, su posesión pertenecía a la mujer. Partiendo de esta premisa, el derecho a su restitución era inevitable. Así que, una vez establecido su carácter patrimonial, los diferentes cuerpos jurídicos europeos desarrollaron toda una serie de leyes en torno a la dote de la mujer que garantizaban su restitución y protección.

Pero, además, como hemos podido comprobar a través de los procesos analizados, los tribunales navarros aplicaron estas leyes, por lo que las viudas encontraron en las instancias judiciales el amparo necesario para sobrevivir. De unas décadas con más de 200 casos, se pasó a partid de 1670, a menos de 50: el esfuerzo de las instituciones del Reino pudo surtir

su efecto.

En vista de la actitud de los tribunales –casi totalmente favorables a las peticiones de las viudas–, la resistencia de los herederos pasó de ser de virulenta a dócil. Podemos comprender que aquellos que se habían acostumbrado a gozar de estos bienes se mostrasen reticentes a desistir en sus pretensiones. Gracias a estos bienes habían ampliado sus haciendas, se habían acostumbrado a gozar de ellos, a gestionarlos. En definitiva, la dote aportada al matrimonio era un bien demasiado apetecible para desprenderse de él sin, al menos, pleitear.

Pero ocurría que, salvo en el caso del adulterio, la Corte Mayor y el Consejo Real de Navarra tuvieron en cuenta le legislación favorable a las viudas y las pruebas aportadas por sus procuradores (contratos matrimoniales, testigos y cartas notariales) y fallaron a favor de ellas. En suma, las viudas navarras contaban con la protección del Estado y la legitimidad de sus reclamaciones acabó por imponerse a la oposición de las familias de sus difuntos esposos.

784. Defensa de María de Alcoz, Pamplona, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº085970, fol. 9r-11v.
785. Este tema fue recogido en el siguiente artículo: Nausia Pimoulier, Amaia, «El usufructo de viudedad navarro como recurso de supervivencia para las viudas (siglos xvi y xvii)» en *Iura Vasconiae*, nº 10, 2013, pp. 573-596.
786. Desde el usufructo de fidelidad de las tradiciones forales hispanas (Arregui Gil, 1968; Lacruz Berdejo y García Herrero), hasta los sistemas hereditarios italianos mucho menos generosos con las mujeres (Benadusi, 1998; Calvi – Chabot, 1998; Cavallo, 1998; Chabot, 1996; Guerra Medici, 1996; King, 1991; Lumia, 1998; Paterni, 1998; Skinner, 1999) el sistema usufructuario encontraba en cada región sus particularidades.
787. Sobre la *dower*: Hanawalt, 1986 y 1994; King, 1991 y Sheridan Walker, 1993.
788. En Castilla este era el régimen matrimonial empleado. Así, tras la muerte del marido había que diferenciar el patrimonio del cónyuge muerto y el del supérstite, de tal manera que se restituía la dote y arras a la esposa y se partían por mitad los gananciales. Tras liquidar las deudas del marido, el resto era el patrimonio susceptible de ser heredado (Birriel Salcedo, 1998, pp. 50-52. También en Casey – Bernard, 1987, pp. 199-200).
789. Moreno y Zabalza explican esta y otras fórmulas para Navarra. En el «casamiento en casa», la viuda no perdía el usufructo de viudedad aunque volviera a casarse otra vez, equiparando al cónyuge advenedizo a la posición de heredero. El «testamento de hermandad troncal» presuponía la existencia de la comunidad troncal; los amos viejos y los amos jóvenes se comprometían a gestionar en común los bienes de la casa y a repartirse a medias los gananciales. Tras la muerte de uno de los componentes de la comunidad, el resto se repartía sus bienes (Moreno Almárcegui – Zabalza Seguín, 1999, p. 150).
790. Se trata de una institución de gran raigambre entre los derechos forales (Arregui Gil, 1968, p. 27). Sobre el usufructo vidual en Aragón: Lacruz Berdejo y García Herrero.
791. Sobre el debate del origen del usufructo navarro: Arregui Gil, 1968, pp. 40-44 y Lacruz Berdejo, 1966, pp. 250-252. Sobre el origen del usufructo aragonés: Sancho Rebullida, 1955.
792. En la época que el usufructo vidual era voluntario, este estaba limitado a los infanzones, lo cual se recoge en los Fueros de Viguera y Val de Funes y en la Novenera de Tudela. Mientras que fue primero el Fuero de Estella y finalmente el Fuero General el que proclamó su obligatoriedad (Arregui Gil, 1968, p. 61).
793. Arregui Gil, 1968, pp. 62-63; Lacruz Berdejo, 1966, pp. 251-252; Mikelarena Peña, 1995, p. 314.
794. Arregui Gil, 1968, p. 64.
795. Ley xxxvii. Cortes de 1691-1692, Estella, desde el 21 de noviembre de 1691 hata el 28 de febrero de 1692. Nov. Recop. iii, lib. 3º, tít. 7, ley x, p. 202.
796. José Arregui (1968, p. 36) ofrece la siguiente definición: «Usufructo que compete al cónyuge viudo, mientras permanece en tal estado, sobre todos los bienes y derechos que en el momento del fallecimiento pertenecían al premuerto».
797. En el segundo punto de este capítulo trataré sobre el carácter patrimonial de la dote para las mujeres.
798. Según Skinner (1999, p. 62), los documentos de viudas revelan que las mujeres eran sumamente conscientes de la tensión que generaban sus posesiones.
799. Calvi, 1994, pp. 12-13 y Sheridan Walker, 1993, p. 85.
800. Guevara, *Reloj de Príncipes*, pp. 822-823.
801. En las cortes inglesas las viudas eran proporcionalmente el grupo femenino más litigante (Stretton, 1999, pp. 193-208). Mientras que Richard Kagan (1981, p. 86) asegura que en los tribunales castellanos al menos una quinta parte de los casos implicaba a una viuda. También en: Bouza Gil, 1997; Gandásegui Aparicio, 1999. En Catalunya: Pérez Molina, 1997, pp. 15-17. En Francia: Miskimin, 1992. En Italia: Calvi, 1994.
802. Sheridan Walker, 1993, pp. 81-82 y 99-100. También: Hanawalt, 1994, p. 465.
803. En su estudio, Sheridan Walker (1993, p. 86) menciona esta característica de los procesos en los que las viudas luchaban por sus derechos patrimoniales.
804. Graciosa Francés contra Lope de Gallipienzo, su hijastro, sobre derecho de usufructo de los bienes de su marido, Sangüesa, 1530. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 000091.
805. Lope de Gallipienzo y sus hermanos, herederos de Vicente de Gallipienzo, mercader, y María de Erdara, su primera mujer, contra Graciosa Francés, su madrastra, viuda, sobre la restitución de los bienes de su padre y la dote de su madre, Sangüesa, 1531. agn Tribunales Reales. Procesos nº 000092.

806. Pedro de Erdara contra Graciosa Francés, viuda de Vicente de Gallipienzo, sobre restitución de bienes y pago de 2.890 florines de arriendo, Sangüesa, 1531. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 000098.
807. Pérez Baltasar, 1984, pp. 21-22.
808. Hufton (1996, pp. 196-197) da fe de esta práctica en los testamentos ingleses de los siglos xvi y xvii. También en: Hanawalt, 1986, p. 221 y Sheridan Walker, 1993, p. 81. Del caso italiano nos hablan: Lumia, 1998, p. 47 y Paterni, 1998, p. 74. Del navarro: Moreno Almárcegui – Zabalza Seguín, 1999, p. 151.
809. Testamento de Pedro de Rocaforte, 25 de enero de 1594, Sangüesa. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 099735, fol. 13r-16r.
810. Defensa de Pascuala de Andosilla, Andosilla, 1596. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 099735, fol. 7r-v. Lumia (1998, p. 47) encuentra en los testamentos de la Siena moderna expresiones de agradecimiento similares, *fedele compagnia*.
811. Lacruz Berdejo (1966, p. 246 y 250) considera el usufructo «como un medio de defensa de la familia». También en: Moreno Almárcegui – Zabalza Seguín, 1999, p. 151. La función de la *dower* inglesa era similar: desde el punto de vista de la perpetuación del núcleo familiar consistía en garantizar que la viuda pudiese mantener y criar a los hijos de la unión (Hanawalt, 1994, pp. 465-466).
812. Para Lacruz Berdejo (1966, pp. 247-248), si se quiere mantener el núcleo patrimonial intacto se debe convencer al cónyuge superviviente de que no salga del consorcio familiar a través de un régimen matrimonial y sucesorio que condicione sus derechos en función de su permanencia o su ausencia en la familia.
813. Se puede observar esta práctica en los territorios de la Monarquía hispánica: Castilla, Barbazza, 1999, p. 146; Extremadura, Cava López, 1999-2000, pp. 272-273; Valencia, Belda Soler, 1966, p- 117.
814. Lacruz Berdejo, 1966, pp. 248-249.
815. Acusación de Graciosa Francés, Sangüesa, 1530. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 000091, fol. 1r-v.
816. En Italia los padres añadían a los derechos estatutarios de sus mujeres la residencia perpetua en la casa del esposo, además de otras ventajas materiales: Allegrezza, 1998, pp. 29-31; Calvi, 1994a, p. 15-17; Chojnacki, 1999, pp. 468-472; Hufton, 1996, pp. 194-196; Klapisch-Zuber, 1988, pp. 285-288; Paterni, 1998, pp. 76-77.
817. Benadusi, 1998, p. 90 y Calvi – Chabot, 1998, pp. 14-15.
818. Sheridan Walker, 1993, p. 84.
819. Testamento de Martín de Cruzat, 1640, Tudela. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 151432, fol. 7r-8v.
820. Chabot, 1996, pp. 49-50.
821. King, 1991, pp. 67-68. Hufton (1996, pp. 198-201) también ofrece varios ejemplos muy ilustrativos de viudas ejerciendo su autonomía gracias al acceso a los bienes del esposo.
822. Mate (1999, p. 99) dibuja un panorama en el que las viudas inglesas debían estar constantemente preparadas para defender sus derechos ante los tribunales.
823. Arregui Gil, 1968, p. 147 y Mikelarena Peña, 1995, pp. 314-315.
824. Demanda del tutor de Graciana de Armendáriz contra su madrastra, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 088095, fol. 1r-v.
825. Cortes de Pamplona de 1586, Nov. Recop. de Elizondo, lib 3º, tít. 14, ley 1. Casi dos siglos después el plazo para hacer inventario pasó de los 60 días a los 100. Cuaderno de Leyes i, Cortes de 1765 y 1766, ley 49, pp. 496-497.
826. Proceso contra Catalina Lorente, Cintruénigo, 1618-1628. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 03090.
827. Arregui Gil, 1968, p. 121.
828. Demanda de Diego García y María Ruiz Ibáñez, Lumbier, 1613. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 057869, fo. 2r-v.
829. Arregui Gil, 1968, pp. 156-157 y 159-160.
830. Fuero General, cap. 4, tít. 2, lib. 3 y 4, y Arregui Gil, 1968, p. 160 y Mikelarena Peña, 1995, pp. 314-315.
831. Demanda de Pedro de Ugarra, Aibar, 1536. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008823, fol. 1r-2r.
832. Sentencia de la Corte Mayor y del Consejo Real, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 008823, fol. 50r-62r.
833. Demanda de Pedro y Lorenzo Jiménez, Monteagudo, 1586. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 119883, fol. 1r-v.
834. Como respuesta a la petición de las Cortes de Estella de 1556, revalidada en las Cortes de Tudela de 1558 y 1583 (ley 1 y 2, tít. 9, libro 3, Novísima Recopilación) donde solo se recoge la no obligación de dotar a las hijas si se casaban clandestinamente (Mikelarena Peña, 1995, pp. 312-313).
835. Fuero General, Cap. 3, tít. 2, libr. 4.
836. Testamento de Martín de Huarte, 1564, Pamplona. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067430, fol. 2r-8v.
837. Testamento de Martín de Cruzat, 1640, Tudela. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 151432, fol. 7r-8v.
838. Fuero General, cap. 3, tít. 2, lib. 4. Testamento de Antonio Ibáñez de Mués, 1584, Pamplona. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 132498, fol.1r-2v. Demanda de Joanes de Villanueva y María Munárriz, Pamplona, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970, fol. 1r-v. Sentencia de la Corte Mayor, Pamplona, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970, fol. 9r
839. En el capítulo referido al papel de las viudas como madres ha quedado reflejado cómo las segundas nupcias conllevaban la pérdida de la tutela y cómo esta solía ir acompañada de la pérdida del usufructo (Calvi, 1994a, p. 13 y Hufton, 1996, p. 196). En Italia: Guerra Medici, 1996, pp. 91-92; Guidi, 1998, pp. 235-236; Lumia, 1998, pp. 47-48; Parola, 1998, pp. 260-261; Paterni, 1998, pp. 73-74. En Francia, el Edicto de Francisco ii reguló y controló las segundas nupcias: Corley, 2004; Diefendorf, 1982; Hufton, 1996, p. 194; Warner, 1999; Hanley, 1989. En Inglaterra, las viudas a veces podían mantener su *dower* aunque contrajesen un nuevo matrimonio: Mate, 1999, pp. 97-98 y Sheridan Walker, 1993, pp. 98-99.
840. Cortes de Tudela, 1558, del 2 de mayo al 3 de junio. Nov. Recop. de Elizondo, lib. 3º, tít. 10, ley 1, p. 207.
841. Corters de Tudela, 1558, del 2 de mayo al 3 de junio. Nov. Recop. de Elizondo, lib. 3º, tít. 10, ley 2.
842. Mikelarena Peña, 1995, p. 313.
843. Demanda de Juan Blanco, Valtierra, 1642. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 123160. fol. 1r-2v.
844. Sobre la restitución de la dote realicé una aproximación en el siguiente artículo: Nausia Pimoulier, Amaia, «Suegros, nueras y viudas ante los tribunales. La restitución de dotes (siglos xvi-xvii)», en *Padres e hijos en España y el mundo hispánico: siglos xvi y xvii*, Jesús Mari Usunáriz Garayoa y Rocío García Bourrellier (coord.), 2008, pp. 245-266.

845. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 013338, fol. 5r-v. fol. 6r-8r y fol. 1r.
846. Pérez Baltasar, 1984, pp- 21-22. Esta institución ha sido ampliamente estudiada por diversos historiadores. Sirvan como breve ejemplo de la amplísima bibliografía al respecto de la dote en la Edad Moderna los estudios de: Ago, 1996; Alonso, 1978; Arcas Campoy, 2001; Barbazza, 1989; Barrio Moya, 2001; Birriel Salcedo, 1998 y 2007; Calvi; 1994, p. 4-7; Cárdenas, 1984; Casey – Bernard, 1987; Chabot, 1994; Díaz Hernández, 2004; García Falcón, 2001-2002; Gómez de Valenzuela, 2003; González Mezquita, 2000; Goody, 1973; Herlihy, 1976; Guerra Medici; 1996, pp. 73-78; León Navarro, 1995; Lo Forte Scirpo, 1999; López Cordón, 1994; Owen Hughes, 1978; Pérez Molina, 1994, pp. 40-41; Peristiany, 1987; Sánchez – Cremades, 1986.
847. Pérez Molina, 1994, pp. 40-41.
848. Guerra Medici, 1996, pp. 73-74.
849. Pérez Molina, 1994, pp. 40-41. Era la cuota reservada a las hijas del patrimonio paterno (Guerra Medici, 1996, p. 75).
850. Giula Calvi (pp. 4-7) se hace eco de este debate.
851. El grupo agnaticio hace referencia al parentesco por línea paterna, mientras que el cognaticio hace referencia al parentesco adquirido por línea materno u otras líneas.
852. Owen Hughes, 1978.
853. Goody, 1973. Birriel Salcedo (1998, pp. 50-51) cree que las mujeres castellanas no estaban excluidas de la herencia y que, en ningún caso, la adjudicación de la dote supuso la exclusión o disminución en la herencia. Es más, remitiéndose a los trabajos de Casey – Vicent sobre Granada, habla también de la adjudicación de la mejora a las hijas.
854. Esta visión más benévola que la de Owen Hughes es compartida también por David Herlihy (1976).
855. Klapisch-Zuber, 1988, pp. 290-291.
856. Mikelarena Peña, 1995, p. 310.
857. Se trataba de «un seguro del novio superviviente ante situaciones límite tras la muerte del cónyuge. De hecho, esa es una de las funciones de la dote, el mínimo a restituir que casi todos los contratos (matrimoniales) respetan. Tolera al cónyuge superviviente rehacer su vida en otra familia, casándose de nuevo» (Moreno Almárcegui – Zabalza Seguín, 1999, p. 141).
858. Demanda de María Urdin de Iquerrea, Etxauri, 1539. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 027006, fol. 4r.
859. Demanda de Isabel de Juarbe y Monreal, Zizur Mayor, 1534. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 130337, fol. 5r-6v.
860. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 10r.
861. Chojnacki, 1999, p. 465.
862. Iradiel, 1986, pp. 223-259.
863. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 10r.
864. Klapisch-Zuber, 1988. p. 290.
865. Díaz Hernández, 2004, p. 104.
866. Observancias, vol. iii, lib. 5, d. d. 33. p. 217.
867. Los estatutos de Pisa, Siena y Arezzo atribuían al viudo la mitad de la dote, los de Montepulciano y Lucca dos tercios, mientras el estatuto de Florencia le atribuía el total (Guerra Medici, 1996, p. 76).
868. Guerra Medici, 1996, p. 76.
869. Mate, 1999, p. 94.
870. Hufton, 1996, p. 193.
871. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 10r.
872. Cortes de 1580, en Pamplona, 10 de enero - 11 de mayo. Nov. Recop. de Elizondo, lib. 3º, tít. 11, ley i, p. 209.
873. Moreno Almárcegui – Zabalza Seguín, 1999, pp. 140-141.
874. Moreno y Zabalza (1999, p. 141) hablan de «la enorme libertad de disposición» de estos bienes personales.
875. Cortes de 1642, en Pamplona, del 12 de julio al 27 de diciembre. Nov. Recop. de Elizondo iii, lib. 3º, tít. 11, ley vi, pp. 212-213.
876. Cortes de 1677-1678, en Pamplona, del 6 de abril de 1677 al 26 de junio de 1678. Nov. Recop. de Elizondo iii, lib. 3º, tit. 11, ley vii, p. 213.
877. Observancias, vol. iii, lib. 5, d. d. 52, p. 219.
878. Belda Soler, 1966, p. 87.
879. Para la restitución de la dote ver: Alonso, 1978; Arcas Campoy, 2001; Baixauli, 1992 y 2003; Barbazza, 1989; Barrio Moya, 2001; Belda Soler, 1966; Birriel Salcedo, 1998; Cabreda Sánchez, 1993; Cavalo – Warner, 1999, pp. 12-13; Chabot, 1994, pp. 443-449; Chojnacki, 1999; Díaz de Rábago Hernández, 1999; Díaz Hernández, 2004; Fauve-Chamoux, 2002, p. 364; González Mezquita, 2000; Guerra Medici, 1996, p. 100; Guillot Aliaga, 2000 y 2001; Hufton, 1996, pp. 196-200; Iradiel, 1986; Kagan, 1981, p. 86; Klapisch-Zuber, 1988, 290-292; León Navarro, 1995; Lo Forte Scirpo, 1999; Peristiany, 1987; To Figueras, 2002, pp. 138-139.
880. Chojnacki, 1999, pp. 466-467.
881. Con respecto a la restitución de la dote en el Reino de Valencia: Baixauli, 1992, pp. 261-280; Baixauli 2003, pp. 663-692, Belda Soler, 1966; Guillot Aliaga, 2000, pp. 453-478; Guillot Aliaga, 2001, pp. 267-288; Iradiel, 1986, pp. 223-259.
882. Pérez – Gil, 1990, pp. 31-32.
883. Iradiel, 1986, pp. 223-259.
884. «La muller no pusca pendre marit dins un any pus quel marit era mort, e si ho fara perda qualq cosa per donacio per nupcias, o per benefici del marit hac» (Fuero de Valencia, Fuero 6, Rúb. 2, lib. 5).
885. Cortes de Pamplona de 1642 y y Cortes de Pamplona de 1652-1654, Nov. Recop. de Elizondo iii, lib. 3º, tít. 5º, ley xix, p. 183. Cuando el matrimonio carecía de descendencia las leyes del norte de Holanda eran también claras: tras la defunción del marido la viuda recibía todas las propiedades de su propio linaje, además de la mitad de los bienes comunes conquistados durante el matrimonio (Marshal Wyntjes. 1982, pp. 396-405).
886. Cortes de 1652-1654, en Pamplona, del 1 de agosto de 1652, al 16 de junio de 1654. Nov. Recop. de Elizondo iii, lib. 3º, tít. 5º, ley xix, p. 183.

887. Obligación de tornadote firmada por Catalina Pérez en Oteiza, 1575. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 161180, fol. 1r-2r.
888. Chojnacki, 1999, pp. 466-467.
889. Fuero de Bizkaia, tít. 20, ley 2, p. 103.
890. Guillot Aliaga, 2000, pp. 453-478.
891. Díaz Hernández, 2004, p. 104.
892. Klapisch-Zuber, 1988, pp. 291-292.
893. Lo que no sucedía en toda Europa. En Aragón en algunas firmas de dote se señalaba que la esposa no perdería la cantidad fijada, aunque tomara un segundo marido (García Herrero, 1990, p. 275).
894. Chojnacki, 1999, pp. 468-469. Como he señalado, en Navarra, la viuda podía llevar consigo íntegra su dote a un segundo matrimonio sin tener que reservar nada de esta a los hijos del primer matrimonio, por lo que el recelo de los maridos estaba justificado.
895. Marshall Wyntjes, 1982, p. 399.
896. Fauve-Chamoux, 2002, pp. 364-365.
897. King, 1991, pp. 67-68.
898. Hufton, 1996, p. 196. Chojnacki, 1999, pp. 478-480.
899. Chabot, 1994, pp. 447-448.
900. Guerra Medici, 1996, pp. 76-77.
901. Ibíd., p. 78.
902. Hufton, 1996, pp. 199-200.
903. Marshall Wyntjes, 1982, p. 400.
904. García Herrero, 1990, pp. 275-276.
905. Observancias, lib. 5, d. d. 56, pág. 219, vol. iii.
906. Belda Soler, 1966, p. 87.
907. Fuero de Valencia, Rúb. 5, Lib. 4.
908. Guillot Aliaga, 2000, pp. 453-478.
909. En un principio el marido tenía prohibido enajenar o vender los bienes dotales (Partidas, 4, 11, 7). Posteriormente la legislación se suavizó en este aspecto y fue permitida la enajenación, siempre y cuando la mujer aceptase y renunciase a sus derechos (Díaz Hernández, 2004, p. 125).
910. Bel Bravo, 2000, pp. 188-190.
911. Klapisch-Zuber, 1988, pp. 290-291.
912. Contrato matrimonial de Graciosa Buruna y Martín de Tirapu, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 135745, fol. 6r-10v. Como ocurría en el caso italiano descrito por Chabot, Chojnacki, Guerra Medici o Hufton, en los pactos de entrega de dote se establecía la cuantía de esta y, en ocasiones, los plazos en los que la dote se haría efectiva. En Navarra, además de la *confessio dotis*, es decir, un acta notarial de entrega de dote, el contrato matrimonial servía a la perfección para establecer esta transmisión. Actas notariales de entrega de dote de: Isabel de Ciordia, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 013338, fol. 5r-v; Graciosa de Burunda, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 135745, fol. 4r-5r; Catalina Camón, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 210826, fol. 1r-2v; María Bardoz, agn, Tribunales Reales. Procesos nº065350, fol. 42r-43r.
913. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 135745, fol. 6r-10v.
914. Escritura de donación *mortis causa* de Martín de Tirapu, 29 de abril de 1666. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 135745, fol. 11r-14r.
915. Demanda de Graciosa, 1667. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 135475, fol. 15r-v.
916. Acusación de Isabel de Oses, Valtierra, 1584. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028870, fol. 2v.
917. Contrato matrimonial entre Hernando de Esnoz y Manuela de Eugui, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 180055, fol. 8r-11v; Isabel de Ciordia y Nicolás de Hualde, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 013338, fol. 6r-8r; María Bardoz y Joanes de Subiza, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 36r-41r.
918. Lo que en los procesos que he estudiado se entiende por razón de donación (Pérez-Gil, 1990, p. 32).
919. Moreno Almárcegui - Zabalza Seguín, 1999, pp. 142-143.
920. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 36r-41r.
921. Como consta del articulado presentado por el procurador de María «que el defendiente ofreció de pagar a la demandante y su marido por sus servicios y trabajo dos ducados por cada un año» (agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 13r-14r).
922. María presenta un rolde y memorial de las ropas y bienes que llevó al matrimonio. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 15r.
923. Demanda de María Bardoz, 1550. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 1r-v.
924. Demanda de María Enríquez, Tudela, 1676. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 004301, fol. 2r-v.
925. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 04110.
926. Cortes de 1677-1678, en Pamplona, del 6 de abril de 1677 al 26 de junio de 1678. Nov. Recop. de Elizondo iii, lib. 3º, tít. 11, ley vii, p. 213.
927. Demanda de María de Echenique y Ignacio de Mayora contra Domingo de Iturralde y Ana María de Gamio, Lekaroz, 1694. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 125267, fol. 1r-v.
928. Existen 20 procesos protagonizados por viudas contra los responsables de la herencia del marido y 17 contra sus hijastros o sus tutores.
929. Demanda de Isabel de Juarbe, Pamplona, 1534. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 027006, fol. 1v-2r.
930. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 130337, fol. 13r-14r.
931. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 13r-14r.
932. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 20v-21r.
933. Cortes de Pamplona de 1642, Nov. Recop. de Elizondo, lib. 3º, tít. 5º, ley xix, p. 183. Cuando el matrimonio carecía de

descendencia, las leyes del norte de Holanda eran también claras: tras la defunción del marido la viuda recibía todas las propiedades de su propio linaje, además de la mitad de los bienes comunes conquistados durante el matrimonio (Marshal Wyntjes, 1982, pp. 396-405).

934. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 180055, fol. 1r-v.

935. Cortes de 1642, en Pamplona, del 12 de julio al 27 de diciembre. Nov. Recop. de Elizondo iii, lib. 3º, tít. 11, ley vi, pp. 212-213.

936. Cortes de 1677-1678, en Pamplona, del 6 de abril de 1677 al 26 de junio de 1678. Nov. Recop. de Elizondo iii, lib. 3º, tít. 11, ley vii, p. 213.

937. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 130337, fol. 11r-12v.

Capítulo VII. Las segundas nupcias

«María de Bardoz, viuda de Juan de Subiza, tiene necesidad de cobrar su cama, joyas, vestidos y arras y lo demás para casarse y remediarse en otra parte en ser como es mujer moza y de poca edad»938.

El 25 de mayo de 1545, la joven María de Bardoz, de tan solo 19 años, y el bastero de Pamplona, Juan de Subiza, firmaron su contrato matrimonial ante los testigos y familiares presentes939. Los padres de la novia aportaron una importante dote para que la joven pareja emprendiera su vida en común. A cambio, el padre del novio hizo donación a favor del matrimonio de su casa y otros bienes inmuebles, reservándose el derecho de administrarlos hasta el fin de sus días. Tras la firma del contrato y la celebración de los esponsales, los recién casados vivieron sus primeros años como pareja en casa de los padres de Juan. Pero pronto la desgracia visitó a la pareja: el joven bastero enfermó y María, con a penas 24 años, se vio sola. Cuentan los testigos que la joven viuda abandonó el hogar de sus suegros para refugiarse en casa de sus padres cuando apenas habían transcurrido tres días de la muerte de su esposo940. Transcurrido el año de luto y sin hijos que cuidar, María manifestaba su intención de recuperar su dote para invertirla en un nuevo matrimonio.

Volver a casarse era una realidad completamente integrada entre las gentes de la primera Edad Moderna. Aunque mucho más habitual entre los hombres, no dejaba de ser un recurso de subsistencia al que las viudas acudían con relativa frecuencia. Sobre todo si, como María, eran todavía jóvenes y no tenían hijas e hijos a su cargo. Este capítulo pretende ser un acercamiento a una de las formas de supervivencia más anheladas por las viudas: las segundas nupcias. Trataré de describir los condicionantes con los que se encontraban a la hora de contraer matrimonio. Algunos ya han sido descritos, otros no. ¿Con qué frecuencia se daban? ¿Existían diferencias entre un género y otro? ¿Qué motivaba a una viuda a buscar un nuevo marido? ¿Qué opinaba la Iglesia al respecto? ¿Y la sociedad? ¿Tenía algún tipo de implicación jurídica o patrimonial?

1. Aspectos demográficos de las segundas nupcias en la Edad Moderna

Desde nuestros días sorprende la importancia que alcanzaron las segundas nupcias entre las poblaciones del pasado. Y es que, como explicaba uno de los principales estudiosos del tema, Jacques Dupâquier, la ruptura de la pareja por la muerte de uno de los cónyuges a

una edad relativamente temprana era tan habitual como el divorcio en nuestros tiempos[941]. Este hecho llamó enseguida la atención de la historiografía de los años 80 del siglo xx, especialmente la de quienes estudiaban el comportamiento nupcial de las poblaciones del pasado. Pero tras el pistoletazo de salida que supuso el año de 1980 con la obra de J. D. Grifith, para Inglaterra, o la de Bideau, para Francia, y la obra colectiva dirigida por Dupâquier en 1981, *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, la academia comenzó a ampliar los puntos de vista de sus estudios a cerca de las segundas nupcias[942].

Pese a que el objetivo de mi estudio no haya sido el análisis demográfico, reconozco que la enorme cantidad de trabajos que sí han tenido este fin me han permitido establecer ciertas premisas sobre las segundas nupcias en el Antiguo Régimen que han facilitado el posterior desarrollo del tema.

Una de las primeras constantes que llaman la atención de los matrimonios en los que al menos uno de los cónyuges había estado ya casado es la alta frecuencia con la que estos se produjeron en los dos primeros siglos de la Edad Moderna[943]: los datos de Inglaterra, Francia y Castilla nos hablan de que entre el 25 y el 35% de los matrimonios que se producían eran en segundas nupcias[944].

Por otra parte, un hecho comprobable es que los viudos contraían segundas nupcias con mayor frecuencia que las viudas[945]. En la Europa de la Edad Moderna se observa que los segundos matrimonios de los hombres representaron, en muchos casos, hasta el doble de los esponsales de las mujeres. A esto hay que añadir que los viudos no solo se casaban más que las viudas, sino que lo hacían en un alto porcentaje a todas las edades, mientras que para las viudas la barrera de los 40 a veces era infranqueable[946]. Sin embargo, sus posibilidades de casarse en los primeros años de viudedad eran muy altas; teniendo las mujeres de menos de 30 años casi las mismas posibilidades de casarse que una soltera[947].

Otra de las características del comportamiento nupcial de los viudos y viudas de la Edad Moderna era que el intervalo de tiempo entre la muerte del cónyuge y el nuevo matrimonio era más elevado entre ellas[948]. Esto es así en todas las regiones europeas estudiadas: según Segalen, en la Europa occidental, el intervalo para las viudas que se casaban era superior a dos años, y el de los hombres estaba por debajo de este periodo, siendo en muchas ocasiones inferior a seis meses[949].

Una más de las peculiaridades destacadas en las segundas nupcias del cónyuge supérstite es que los viudos y viudas se casaban muy a menudo con solteros[950], aunque parece existir una tendencia a que los viudos fueran ganando terreno a las viudas en la búsqueda de personas solteras con las que iniciar un nuevo matrimonio.

Finalmente, otro factor condicionó en aquellos siglos de la época moderna las segundas nupcias de viudos y viudas: la presencia de hijos a cargo del cónyuge sobreviviente. Mientras que aquellas viudas que tuvieran niños tenían más dificultades para encontrar compañero que las que no los tenían, los viudos con niños se casaban más a menudo y más rápido que el resto de hombres que habían perdido a su esposa[951]. Así pues, los niños creaban presiones diferentes para sus madres y padres. Mientras que en el primer caso limitaban las posibilidades, en el otro suponían un aliciente[952].

¿Qué nos dicen estos datos sobre las segundas nupcias de las viudas? ¿Cómo interpretarlos? Como acabamos de ver, una de las principales cuestiones era la alta tasa de segundas nupcias registrada en la Edad Moderna. A menudo este tipo de matrimonios representaba una tercera parte del total de enlaces registrados en aquellos siglos ¿A qué respondía esta cifra tan elevada? La respuesta no es sencilla, pues las motivaciones eran diversas.

En primer lugar, la historiografía, principalmente aquella más ligada al análisis cuantitativo, ha hablado de una forma de restaurar los niveles demográficos y económicos de las sociedades del pasado953. Parece ser que este tipo de matrimonios aumentaban tras una peste o una crisis demográfica954. Marcos Martín observa que las segundas nupcias ascendían a casi la mitad en los momentos de mayor mortalidad y descendían cuando estos se superaban955. Por otra parte, por medio de estas alianzas económicas, que es como a menudo se han entendido este tipo de enlaces956, se reorganizaban los niveles de rentas dando más estabilidad al nuevo núcleo familiar957. No hay que olvidar que la unidad matrimonial era también una unidad productiva. La falta de uno de los miembros era un desastre productivo y económico. Pero, además, las segundas nupcias eran una forma de rectificar la incidencia de la mortalidad sobre la fecundidad, sobre todo cuando la superviviente era una viuda en edad fértil958.

Fruto de estas crisis demográficas la nupcialidad de los viudos y viudas alcanzó cotas muy elevadas en los primeros siglos de la Edad Moderna. Pero un hecho llamó la atención de los primeros estudios que analizaron estas cifras: aunque durante los siglos xvi y xvii las segundas nupcias de las viudas fueron muy elevadas, estas decrecieron en el siglo xviii. Basándose en el estudio de numerosas licencias matrimoniales, Vivien Brodsky nos habla de la importante mortalidad masculina que vivió el Londres del Quinientos y Seiscientos. Así, numerosas mujeres quedaron viudas, lo cual dio lugar a un complejo mercado matrimonial que procuraba matrimonio a estas mujeres con hombres solteros más jóvenes que ellas959. Por su parte, Alain Bideau observa este mismo hecho en la ciudad francesa de Thoissey en el siglo xvii. Pero la razón que ofrece el autor francés no es la alta mortalidad masculina, sino la baja media de edad a la que accedían las mujeres al matrimonio: esto daba lugar a un gran número de viudas jóvenes que aparecían en el mercado matrimonial aptas para contraer nuevas nupcias960. Finalmente, Salas añade otra posible causa para el aumento de esponsales entre las viudas de Barbastro de mediados del xvii: la presencia de soldados y las medidas municipales. Es decir, en un momento bélico, la Guerra de Catalunya, la ciudad se llenó de soldados en busca de «compañía». A ello se sumó que el Concejo decidió endurecer sus medidas contra las mujeres de «mala vida». Con ello se multiplicaron, para las viudas de la ciudad, las oportunidades de encontrar marido entre estos soldados961.

Tras estas elevadas tasas protagonizadas por viudas, Boulton, basándose en un detallado registro parroquial de Londres, observa que la proporción de segundas nupcias decayó notablemente en los años posteriores962. Según el autor, esta depresión se dio por el desequilibrio entre sexos en el mercado marital: había demasiadas viudas dispuestas a casarse963. Pero otros autores, como Barbara Todd, ven tras este descenso un cambio en las preferencias de los solteros a la hora de escoger esposa a favor de mujeres que no fueran viudas964.

Este abanico de posibilidades se completa con la teoría de Antoniette Fauve-Chamoux que manifiesta la importancia de la movilidad de la población en el Reims de la segunda mitad del xviii. Uno de los efectos de esta movilidad sería la disminución de los matrimonios *in loco,* así como la acentuación del desequilibrio entre sexos. De hecho, la mayor proporción de mujeres en las ciudades era una característica constante de las urbes preindustriales, ligada a la movilidad de la población joven y al carácter fluctuante del mercado de trabajo femenino. En consecuencia, las oportunidades de segundas nupcias para las viudas resultaban reducidas. A esto se unía que, como ha quedado dicho anteriormente, la viudedad para la mayoría de las mujeres de clase baja y media suponía la pérdida de recursos económicos. Por lo tanto, un nuevo matrimonio era para ellas una oportunidad de

recuperar un nivel de vida más alto. Pero, al final del Antiguo Régimen, en una época de crisis económica que golpeaba a Reims, reconstruir un núcleo familiar parecía casi imposible965.

Isabel Testón se suma también a la teoría de la movilidad, pero añade el matiz psicológico: desposarse en el lugar donde había fallecido el cónyuge y donde residía la familia y los vecinos de la pareja podía ser traumático y, por lo tanto, muchos optaron por buscar pareja fuera966.

Además, otro hecho habría podido contribuir al descenso de las segundas nupcias: el aumento de la esperanza de vida967. Al aumentar la edad de enviudamiento, disminuían las posibilidades de las viudas de contraer matrimonio. Así, en Navarra, la proporción de matrimonios en primeras nupcias fue ganando terreno. En el siglo xviii, el 76% de los enlaces fueron protagonizados por solteros, hasta alcanzar el 99% en el xx968. Pero además se accedía al matrimonio a una edad más tardía y, por lo tanto, aunque el matrimonio solo durase unos años, los cónyuges eran mayores que en épocas precedentes969.

Finalmente, el crecimiento de las oportunidades laborales de las viudas habría facilitado su supervivencia y habría disminuido la necesidad de encontrar un esposo para sobrevivir. De hecho, Janine Lanza ha criticado las explicaciones tradicionales. Durante el siglo xviii, Lyon registró un bajo porcentaje de viudas que se casaban, solo el 15%. Así, atendiendo a las explicaciones precedentes, podríamos considerar la fuerte inmigración de muchachas jóvenes a la ciudad atraídas por la industria sedera que habrían saturado el mercado matrimonial. Pero sucede que también llegaron muchachos solteros en busca de trabajo y esto no incidió en la capacidad de casarse de los viudos. La explicación que aporta la autora es pues otra y, a mi entender, la más interesante: aumentó la habilidad de las mujeres para vivir de forma independiente. En una urbe tan activa económicamente como la Lyon del Setecientos y con un excedente de trabajadores, las viudas habrían podido contratar mano de obra barata para sacar adelante sus negocios970.

Fuese fruto de la saturación del mercado matrimonial, del aumento de la esperanza de vida, de la avanzada edad de acceso al matrimonio, del cambio de preferencias de los solteros, de la movilidad de la población o de la mayor capacidad de valerse por sí mismas, lo cierto es que las oportunidades de las viudas europeas de contraer un nuevo matrimonio descendieron a finales de la Edad Moderna.

Dejando esto a un lado, en todas las épocas los viudos se casaban con mayor frecuencia y en menos tiempo que las viudas. A ello contribuyeron ciertos factores, uno de ellos todavía no ha sido señalado: había más viudos jóvenes que viudas. Es decir, los hombres jóvenes tenían más posibilidades que las mujeres jóvenes de enviudar. La maternidad hacía que los primeros años de matrimonio fueran más peligrosos para las féminas, fenómeno que se invertía en los últimos años de matrimonio971. Es decir, aunque ambos cónyuges tenían altas posibilidades de morir, las mujeres veían multiplicadas sus probabilidades con el parto. Aunque también se deben tener en cuenta otros factores que compensaron la mortalidad entre géneros, como la participación exclusivamente masculina en la guerra, ciertos oficios peligrosos que solo ejercían los hombres o el aumento de las expectativas de vida de las mujeres tras la etapa reproductiva972.

A esto habría que sumar que las viudas tenían un arco temporal para casarse más breve que los hombres. La incapacidad reproductiva a partir de cierta edad coartaba las posibilidades de las mujeres de contraer matrimonio. Era una sociedad en la que el valor femenino se medía en función de su capacidad reproductiva. Hemos visto cómo a partir de la cuarentena los viudos continuaban casándose en una proporción bastante considerable,

mientras que para las viudas el paso del tiempo iba marcando el descenso de su capacidad de encontrar marido973. Si a esto sumamos que las mujeres que habían perdido a su esposo esperaban más tiempo que los hombres para encontrar un nuevo cónyuge –como se señalará, este ínterin estaba principalmente marcado por cuestiones morales–, el marco temporal se limitaba aún más. Y si, además, tenemos en cuenta que hacia finales del siglo xviii la esperanza de vida había aumentado, aquellas que hubieran enviudado pasados ya sus años de juventud encontraban enormes dificultades para casarse.

Finalmente, la historiografía ha considerado que los hombres encontraban una sustituta para su difunta esposa con mayor rapidez que las mujeres porque la ausencia de la compañera era más difícil de superar que la del esposo974. Dicho de otro modo, la complementariedad económica de los sexos era una de las principales causas que empujó a los viudos a buscar rápidamente esposa. Al fin y al cabo, la posibilidad de contratar mano de obra para las labores del campo era una solución más costosa que contraer segundas nupcias975. Pero, además, si el viudo tenía hijos se veía casi obligado a encontrar una madre para estos976. Mientras que la viuda con hijos era percibida como una carga económica977.

2. Entre el rechazo y la normalidad: Aspectos morales, sociales y jurídicos de las segundas nupcias

Tras sentar las bases demográficas y comprobar en qué medida y de qué forma se producían las segundas nupcias en la Edad Moderna, me gustaría ofrecer una visión social de las mimas: desde la percepción de la población moderna, pasando por la tratadística, la Iglesia y los legisladores, las segundas nupcias nadaron entre el rechazo y la normalidad. La producción historiográfica, salvo importantes excepciones, ha dejado de lado demasiado a menudo estas cuestiones que, a mi modo de ver, son tanto o más importantes que las demográficas.

«Aquellas que no piensan seguir e imitar en el recogimiento, en el vestir y en la abstinencia y templanza de los manjares, y en la humildad del espíritu y otras virtudes, a las verdaderas viudas, ni piensan contenerse, muy mejor es, para evitar fuego eterno, que se casen»978.

Al acercarnos al fenómeno de las segundas nupcias tendremos una sensación contradictoria: por un lado, y a tenor de los trabajos citados, inmediatamente se nos hará evidente la fuerte presencia de este tipo de enlaces entre la población de aquella época; pero, por otro lado, y casi con igual intensidad, percibiremos el rechazo que estas producían a todos los niveles –especialmente cuando estaban protagonizadas por viudas. Esa misma contradicción emana de las palabras de Espinosa, quien, al mismo tiempo que recomendaba fervientemente a las viudas que siguiesen una vida de castidad, honrando la memoria de sus esposos y rechazando un nuevo matrimonio, animaba a aquellas que no pensaban «contenerse» a que buscasen un nuevo esposo. Esta ambigüedad contribuye a añadir nuevos matices para el análisis completo de las segundas nupcias.

Grandes historiadores como Burguière, Ariès o Brundage han resaltado este mismo hecho979. La larga historia de la ambivalencia acerca de las segundas nupcias originó todo un rastro moral, legislativo y social que trataré de sintetizar en las siguientes páginas. En primer lugar, me gustaría comenzar por las motivaciones de aquellas mujeres de los siglos

xvi y xvii, ¿por qué buscaban un nuevo marido? Y, por otro lado, puesto que las viudas también eran solicitadas por viudos y solteros, ¿qué alicientes encontraban aquellos que se casaban con una viuda?

2.1. Motivaciones y alicientes

a) sobrevivir, producir, aliarse, amar

La joven Elena de Añézcar se había casado con Joanes con tan solo 19 años. Apenas cuatro años después de su matrimonio su esposo falleció y Elena, como ella misma reconocía, vivía «con mucha necesidad». Pasado el año de luto, la viuda pretendía casarse para encontrar un marido que «la remediara». Pero como no contaba con recursos suficientes Martín de Ollacarizqueta, uno de los hombres más poderosos del pueblo, le hizo una proposición que la viuda no supo rechazar: prometió que le daría una considerable dote para que esta la invirtiera en un buen casamiento; a cambio, Elena debía mantener relaciones ilícitas con un hombre casado. La joven aceptó y pronto se arrepintió. Ahora quedaba perdida y segura de que ningún hombre querría casarse con ella980.

El ejemplo de Elena refleja la historia de muchas otras viudas: la necesidad de encontrar un marido para salir adelante. La lucha por la supervivencia se esconde tras muchos de los matrimonios en segundas nupcias de aquellas mujeres de los siglos xvi y xvii. En la primera parte de este trabajo se ha destacado que la pérdida del esposo rara vez reportaba una situación más desahogada para las viudas (acreedores, falta de aporte económico…). De este modo, en una sociedad patriarcal, plagada de crisis económicas, con un mercado laboral que las requería y rechazaba según las necesidades de cada momento, la perspectiva de encontrar un marido representaba la esperanza de un futuro mejor.

Uno de los principales estudiosos del tema, Rosenthal, explica que la reintegración a través de un nuevo matrimonio era la trayectoria común de aquellas que habían enterrado un marido. La principal motivación era, para el autor inglés, la búsqueda de la seguridad981. Claro está que aquellas que contaban con recursos suficientes para sobrevivir gozaban gustosas de su nuevo estatus y autonomía982. Además, como acabamos de ver en el capítulo anterior, muchas preferían permanecer solas y disfrutar del usufructo de los bienes de su esposo que perdían al reesposarse. Pero otras no contaban con un abanico de opciones tan amplio. La realidad marcaba su vida, y la realidad de muchas era difícil:

«Mi parte, María de Elorz, viuda, es una mujer sola y pobre de solemnidad sin que tenga amparo ni asistencia alguna y si no se le asistiera a mi parte con los alimentos necesarios no pudiera pasar su vida porque en vida de su marido la sustentaba el dicho su marido con su trabajo y cuidado y ahora no tiene de dónde alimentarse»983.

Las palabras del procurador de María ponen de relieve la necesidad de la que venimos hablando: en gran parte, el marido representaba el sustento principal de la esposa. Este trasfondo también se hace visible en la literatura áurea. García Sánchez, por ejemplo, explica que en las obras de Mira de Amescua los personajes femeninos que viven en estado de viudez tienen como principal preocupación buscar un marido que remedie su situación económica984.

Al fin y al cabo, el matrimonio no era solo la unión de dos personas, sino la conjunción de dos fuerzas productivas. En el campo, este hecho se hacía más que evidente: al tratarse de trabajos estacionales, hombres y mujeres combinaban sus esfuerzos para sacar adelante la

tierra985. Lo mismo ocurría en el caso de las esposas de artesanos: la mujer era un elemento importante en el negocio familiar, se encargaba de las cuentas, de la atención al público y era conocedora del proceso de fabricación986. Cuando el maestro moría, algunas viudas decidían permanecer solas y sacar la tienda adelante, pero muchas otras escogían a miembros del gremio al que había pertenecido su difunto esposo para contraer segundas nupcias.

Cuando el zapatero de Estella Joanes de Irapesteasu falleció, su viuda, María de Salvatierra, se encontró con un negocio que administrar. Como esposa de zapatero tenía experiencia en el oficio; había colaborado en la tienda, en la atención al público e, incluso, en la producción del calzado. Pero era consciente de que la presencia de un hombre que dirigiera el obrador sería beneficiosa para su supervivencia. Por eso, la viuda comenzó los trámites para contraer matrimonio con otro miembro del gremio, Pedro de Murillo. Era soltero y no tenía tienda propia, así que la unión con María resultaba una oportunidad de heredar un negocio que ya llevaba años en marcha y que había dado muestras de buen funcionamiento987. Ambos salían ganando.

Explica Lanza que, para estas mujeres de ambiente urbano, el gremio y las estructuras profesionales condicionaban sus estrategias y decisiones matrimoniales, mientras que en el campo primaban las solidaridades familiares. Otro condicionamiento a tener en cuenta era el de los intereses de la aristocracia. La viuda, sobre todo si era joven, representaba para la familia de origen una nueva oportunidad de afianzar lazos estratégicos con otras familias importantes. En general las segundas nupcias eran, para sus protagonistas o para sus familias, una oportunidad de forjar nuevas alianzas.

Sin duda, muchas jóvenes viudas habrían sucumbido a las presiones de sus familias, pero las segundas nupcias no eran la única alternativa de una mujer sola: una viuda de campo podía contar con la ayuda de sus hijos o contratar un trabajador retribuido que le ayudase a sacar adelante sus tierras988. Ejemplo de ello son los casos de Juana de Santesteban y de Graciana de Artiga. La primera aseguraba que sobrevivía «bajo el amparo de lo que gana por sus brazos su hijo»989. La segunda residía en Elkano y relataba que, desde hacía año y medio, por ser viuda y estar sola, «y no tener hombre que labrase las heredades, le tomó (a García de Azanza) en su casa y servicio por criado igualado por dos años»990.

Por su parte, la esposa de un difunto artesano podía hacerse cargo del negocio familiar con ayuda de sus hijos, si los tenía, o con empleados contratados. Francisca Díez de Isla, viuda de un cerero de Estella, tomó la primera opción:

«Que desde que murió su marido ha tenido la suplicante tienda abierta administrándola por medio de un hijo suyo, que se enseña en el dicho oficio, y es de edad de 15 años»991

Además, muchas viudas de clase alta contaban con suficientes recursos económicos para mantenerse solas y oponerse a las intenciones estratégicas de sus familias. Por otro lado, en los contratos matrimoniales estudiados no parece que la presencia de los familiares pesase mucho en la decisión de tomar un nuevo esposo992. Lanza explica que los contratos matrimoniales en segundas nupcias solían ser más sencillos, con menos cláusulas, con menos testigos. Era una decisión más libre, donde los contrayentes eran los principales protagonistas993. Mientras que en las primeras nupcias la familia tenía mayor peso994.

Por lo tanto, y teniendo en cuenta todas estas circunstancias, sería un error pensar que las únicas motivaciones de una viuda eran las económicas o las productivas. La cuestión emocional, tan olvidada por muchos estudios, tenía mucho peso a la hora tomar un nuevo esposo. Más cuando, en muchas ocasiones, el primer matrimonio representaba solo un corto

periodo de la vida de la mujer, mientras que el segundo o tercero podía ser más largo y, por lo tanto, el que más marcaba la biografía de la viuda995.

Pero, precisamente, estos intervalos de espera tan cortos han llevado a estudiosos como Ariès a poner en duda la motivación emocional, hasta interpretar las segundas nupcias como una señal de la inconsistencia afectiva típica de las relaciones familiares del Antiguo Régimen. Ariès compara este desapego hacia el esposo muerto con el desapego hacia los niños recién nacidos que morían. Por ejemplo, en Inglaterra las segundas nupcias, que suponían el 25-30% de todos los matrimonios en el siglo xvii, disminuyeron al 10% en el siglo xix. Podría deberse a un descenso de la mortalidad, pero Ariès cree que influían otros factores, pues el periodo de viudedad aumentó –ya no se consideraba moral casarse nuevamente tras un plazo corto de tiempo996.

En cierta manera, la teoría de Ariès tiene sentido: la muerte era una constante mucho más integrada en aquella sociedad. La elevada mortalidad proporcionaba con frecuencia viudos jóvenes por lo que la imagen de la viuda enlutada que lloraba perpetuamente a su marido no era demasiado habitual997, aunque existía.

A pesar de que es difícil de demostrar, considero que las motivaciones emocionales estaban ahí: el sentimiento de dolor por la pérdida es universal y trasciende a cualquier época histórica. Sucede igual que con el amor materno, ¿cómo cuantificar el amor de la viuda hacia su nuevo esposo o hacia el anterior? Tal vez la recomendación de Vives hacia las viudas que volvían a casarse muestre el afecto que pervivía en las mujeres hacia sus difuntos maridos:

«Las que habiendo enviudado tornan a casarse, además de lo que les tenemos escrito, deben ser amonestadas en esto, y es que se guarden de ofender a los maridos presentes con el exagerado recuerdo de los pasados. Porque comúnmente las cosas pasadas suelen parecer mejores que las presentes. Cualquier tiempo pasado se nos figura haber sido mejor. La causa de esto es porque no hay felicidad tan grande bajo la capa del cielo que no tenga a vueltas mezclado mucho dolor»998.

Otra señal de este cariño puede encontrarse en el recuerdo que la viuda, aunque hubiera vuelto a casarse, mantenía del primer esposo. Cuando el 4 de febrero de 1568, Gracia de Arguiñano ordenó su última voluntad, especificó que, por su alma, por la de su padre y madre, y «por las ánimas de mis maridos García Martínez y Fernando de Goñi» se celebrasen ciertas misas en la parroquia de San Martín de Arguiñano. Ella misma se definía de la siguiente manera, «yo, Gracia de Arguiñano, viuda, mujer por tiempo que fui de Fernando de Goñi, ya difunto». Es decir, era doblemente viuda: el segundo matrimonio no había anulado su viudez y la muerte de su segundo esposo le hacía ser viuda de dos hombres.

Barbara Hanawalt es de esta misma opinión. Considera que es justo y necesario tener en cuenta las propias preferencias de las viudas y sus circunstancias afectivas: sin duda muchas habrían tomado la opción de permanecer solas por el amor que todavía profesaban a sus maridos y el respeto a su memoria; o, si su primer matrimonio fue desdichado, tal vez no querrían casarse nuevamente y abrazaban la oportunidad de libertad que la muerte del esposo les brindaba; por otro lado, si no tenían todavía hijos tal vez quisieran tenerlos y para ello se casaban999. Lanza, por su parte, considera que las viudas buscaban calmar su pena, casarse nuevamente no implicaba necesariamente que estuvieran buscando un apoyo económico, también existían motivaciones emocionales1000.

En cualquier caso, la diferencia entre la decisión de una mujer de los siglos xvi y xvii y la de una viuda de la actualidad no estriba en el grado de afecto que le uniese a su difunto

esposo o hacia el nuevo marido, la diferencia reside en los ritmos, en las condiciones materiales, en las normas sociales y en los condicionamientos externos. Casarse nuevamente podía ser un imperativo vital que hacía que los plazos se acortasen[1001]. Pero este hecho no excluye el sentimiento de dolor por la pérdida del primer esposo, ni el posible afecto o enamoramiento que empujaba a la viuda a casarse con otro hombre. Es decir, no es que las mujeres de entonces fueran inmunes al dolor o no quisiesen a sus esposos, sino que la muerte estaba integrada, la pérdida se aceptaba. Y cuando la pérdida se acepta se supera con mayor facilidad[1002]. Ello puede explicar los intervalos más cortos entre la muerte y el nuevo matrimonio.

Si a esto añadimos la teoría de las motivaciones humanas de Abraham Maslow, podremos comprender más en profundidad el proceso acelerado de recuperación de la pérdida al que se veían sometidas las viudas de la primera Edad Moderna. Según este planteamiento, las personas nos regimos por una jerarquía de necesidades; conforme se satisfacen las necesidades más básicas, los seres humanos desarrollamos necesidades y deseos más elevados. Así pues, la primera motivación de una viuda podía ser la supervivencia, saciar las condiciones materiales –la base de la pirámide de Maslow–, las cuestiones afectivas podían pasar a segundo plano cuando no se tenía para comer. Una vez que estas necesidades básicas están cubiertas, se busca cumplimentar otras motivaciones[1003]. Una viuda que tenía diferentes alternativas para sobrevivir pero que aún así decidía contraer segundas nupcias debía valorar cuestiones como el afecto, la compañía y la seguridad.

Por otro lado, un nuevo matrimonio podía ayudar a superar el dolor de la muerte de su primer marido[1004]. Obviamente no todos los matrimonios del pasado estuvieron protagonizados por el afecto que se profesaban los esposos, como tampoco hoy en día, pero, al menos en aquellos en los que esto sucedía, el dolor por la pérdida del amado esposo podía ser aliviado por la presencia de un nuevo compañero. Así que las segundas nupcias también eran una forma de encontrar consuelo y compañía[1005]. Si una de las últimas tareas, por así decirlo, para superar el duelo consiste en «trasladar la energía emocional del fallecido reconduciéndola hacia otras relaciones»[1006], ¿no era eso precisamente lo que hacían las viudas?

Además, en los procesos estudiados podemos ver que aquellos que cortejaban a una mujer que había perdido a su marido empleaban, entre otros, los argumentos del amor:

«Que de año y medio a esta parte el dicho Hernaut de Jusué ha seguido de amores a la dicha María de Ripa con ofrecimientos que le hacía de que se casaría con ella y la tomaría por su mujer»[1007].

Uno de los casos más apasionados es el de Juan de Igúzquiza. El «objeto» de su deseo, María Morrás, viuda de 50 años, explicó el cortejo al que se vio sometida[1008]. Las estrategias de acoso de Juan para ganar el amor de la viuda eran innumerables: la seguía en sus quehaceres, la esperaba en los caminos, le juraba su amor eterno. En una ocasión «le asió de la mano a esta declarante y luego comenzó a requerirla de amores jurándole a Dios que la deseaba para su mujer». Cuando finalmente María aceptó su propuesta, «esta declarante vino en darle su palabra de ser su mujer y él a ella de ser su marido y juraron de hacerlo así los dos puestos cada sendos dedos de la mano derecha cruzados. Y hecha esta ceremonia y juramento, entendiendo esta declarante que era matrimonio, dijo «yo ahora soy vuestra mujer» y él dijo «yo ahora soy vuestro marido»[1009].

* *

Claro está que tras las insistencias de sus pretendientes no solo se escondían intenciones

tan puras como el amor. Casarse con una viuda tenía varias ventajas que resultaban muy atractivas para los viudos y solteros de aquellos siglos.

b) el atractivo de casarse con una viuda

> «El dicho Bernart, cantero, importunó muchas veces y dijo a esta que declara (Catalina de Güesa) que se casase con él y se diesen las fes de que serían marido y mujer, y ella le respondió que no lo haría sin consentimiento de sus hermanos y que les hablase a ellos, y si de ello fuesen contentos que ella holgaría de casarse con él, a lo cual respondió el dicho Bernart que […] se casasen en secreto de ambos y que después, aunque ellos no quisiesen, sería hecho pues ella tenía ya su dote habida y a su mano y no podían quitársela sus hermanos»1010.

El francés Bernart de Jaumels era consciente de las ventajas de cortejar a una viuda; tras la muerte de su marido, Catalina había recuperado una cuantiosa dote. Una aportación económica suculenta a la que aspiraba Bernart. Además, dicha dote era patrimonio exclusivo de la viuda; podía administrarla y, aunque sus hermanos se opusiesen al matrimonio, al ser de su propiedad, podría invertirla en las nupcias.

Los pretendientes de las viudas conocían estas ventajas y las reclamaban. Pero además contaban con otra ventaja: las viudas navarras disponían de forma íntegra de sus dotes y arras para legarlas a los hijos de sus nuevos matrimonios. Respecto a los bienes del esposo fallecido que la viuda usufructuaba, no podía enajenarlos ni venderlos, debía reservarlos para los hijos del primer matrimonio, pero, al menos, podía gozar de ellos.

Estas preeminencias a favor de las viudas navarras pueden explicar en parte el alto porcentaje de segundas nupcias que se han registrado en zonas como la estellesa o la de Sakana. Mientras que los datos demográficos para el resto de Europa constatan un descenso en el porcentaje de viudas bínubas a partir de finales del Seiscientos, en la merindad de Estella y en la Sakana, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xviii, aumentó el número de viudos y viudas que se volvían a casar1011. No parece que fuera una compensación demográfica, pues la mortalidad en esta época había descendido. Así que este hecho podría deberse a varios factores: el importante proceso de inmigración que vivieron estas dos zonas navarras, la existencia de un cambio económico que habría abierto nuevas posibilidades a los supervivientes de un matrimonio1012 y, finalmente, la mejor posición de las viudas navarras respecto a sus bienes dotales.

En Valencia ocurría algo similar: cualquier viuda tenía derecho a reclamar, incluso al hijo heredero, la restitución de su propia dote y del *creix*, y hasta la mitad del patrimonio en el caso de matrimonios en régimen de *germania1013*. El rédito producido por la propia dote, los derechos de usufructo del patrimonio del marido e incluso la situación, no poco frecuente, de ser la principal beneficiaria o heredera del patrimonio, constituían motivo de atracción y ventajas materiales suficientes para cualquier nuevo pretendiente1014.

En Inglaterra, el análisis de los testamentos realizado por Hanawalt sugiere que los maridos realizaban importantes donaciones de tierras a sus esposas: el 63% de los hombres cedían el usufructo de la casa a sus viudas durante su vida; el resto de legados podían incluir una habitación en la casa principal, una tercera parte de la propiedad, tierras además del usufructo de la casa, dinero, rentas, anualidades, animales, u otras compensaciones. La autora concluye que tanta era la atracción por los bienes de las viudas que los moralistas de las islas llegaron a lamentarse de ello1015.

Pero es que, además, desde el punto de vista de la nueva pareja, existían más ventajas en

el matrimonio con una viuda. Por ejemplo, la posibilidad de sustituir al primer esposo como miembro de una cofradía –en Alemania, podía obtener el ingreso en una «guilda»1016. Sin embargo, el acceso a un gremio no era el único beneficio; la mujer que había perdido a un marido era una persona experimentada que aportaba conocimientos de todo tipo1017. Sobre todo por la experiencia marital y sexual que aportaban1018. Guevara, por su parte, se refiere a la importancia de la presencia en casa de una mujer que supiera llevar bien el hogar:

«Muy gran desmando viene a la casa generosa morirse en ella la mujer que la gobernaba, porque luego el marido se descuida, los hijos se desmandan, los criados emperezan, las criadas se desvergüenzan, los amigos se olvidan, la casa se cae, la ropa se gasta y la hacienda se pierde; finalmente en casa del hombre viudo son muchos a hurtar y muy pocos a trabajar. Muy profundos y muy lastimosos son los pensamientos del hombre viudo; porque, si piensa de casarse, entristécese de dar a sus hijos madrastra; si no se piensa casar, siente pena en ver que le queda la jornada larga; por manera que el triste hombre suspira por la mujer que perdió y llora la que ha de tomar»1019.

Como vemos, el tratadista también se refiere a ciertos inconvenientes, derivados principalmente de la existencia de hijos en el hogar. De hecho, Hufton puntualiza que las viudas más solicitadas eran aquellas que no tenían demasiados hijos a su cargo y que conservaban todavía intactos los bienes con los que habían contribuido al primer matrimonio1020. Pero, a veces, la presencia de vástagos era precisamente lo que interesaba a ambas partes. Me estoy refiriendo a las dobles nupcias, un tipo de matrimonio entre viudos con hijos no muy frecuente1021 y poco estudiado hasta el momento.

Rocío García Bourrellier publicó un interesante estudio sobre este tipo de esponsales. Concretamente los registrados en las localidades cercanas a Pamplona entre 1500 y 1663. La autora destaca el hecho de que el matrimonio entre los viudos era una simple excusa para celebrar, en un futuro no muy lejano, las nupcias entre dos de los hijos de los contrayentes y, así, traspasar a esa posible pareja los bienes de los esposos de mayor edad1022.

Los vecinos de Elkano, una pequeña localidad cercana a Pamplona, dejan constancia de uno de estos casos:

«Gracia de Artiga […] es hija legítima de Magdalena de Urricelqui […] y procreada en legítimo matrimonio y que 20 años y más puede haber que madre e hija fueron por casamiento desde el lugar de Artiga al lugar de Elcano donde casaron, Magdalena de Urricelqui con Nicolás de Elcano y Gracia de Artiga con Pedro de Elcano, su hijo, y en este matrimonio vivieron juntos los sobredichos»1023.

Otra vecina se refería a estas dobles nupcias de madre e hija como «casarse a troque»1024. En este caso no se conserva más que el recuerdo de los vecinos del lugar. Algún año más tarde, fue esta vez un viudo el que dejó su pueblo para contraer nupcias con una viuda. Sancho Martínez de Munárriz se trasladó con sus hijos desde Arguiñano, donde tenía sus posesiones, hasta Riezu, ambas localidades cercanas a Estella. Allí tenía intención de contraer matrimonio con la viuda María de Regil, la cual, por su parte también tenía varios hijos. Una vez acordado que serían «marido y mujer según la ley de Roma lo manda y la Santa Madre Iglesia lo mantiene», el resto del documento estaba dedicado al deseo de casar a sus respectivos vástagos. Pero, conforme se lee la cláusula que establece tal matrimonio de los menores, aparece la inesperada notificación de que las dobles nupcias no son tales, sino triples:

«Es voluntad de las dichas partes que en cuando las dichas criaturas lleguen a edad perfecta de se poder casar a ley de matrimonio1025, que entre las hijas e hijo del dicho Sancho Martínez, los hijos e hija de la dicha María de Rexil se hayan de efectuar y constituir

dos casamientos, a saber, una hija o dos hijas del dicho Sancho Martínez con dos hijos de la dicha María de Rexil, o una hija y un hijo del dicho Sancho Martínez con un hijo y una hija de la dicha María de Rexil, entre todas las dichas criaturas las que los dichos Sancho Martínez y María de Rexil, habiendo consultado y tratado con los parientes de ambas partes, querrán y por bien tendrán»1026.

En vista de que los hijos eran todavía menores1027 y conscientes de que la muerte podía alcanzar a cualquiera de ellos, los padres prefirieron dejar la elección para más adelante. El caso de Sancho y María es particular. Normalmente los viudos nombraban herederos universales a la pareja de jóvenes. Así sucedió en los casos descritos por García Bourrellier1028. Pero en el caso de Riezu se concertaron dos matrimonios y, por lo tanto, los herederos y los bienes eran dobles1029.

Estas triples nupcias resultaron muy prácticas para los viudos. Mientras ellos viviesen se declaraban «señores, mayores, regidores y usufructuarios de las dichas casas y bienes ansí de los de Riezu como de los de Arguiñano enteramente sin contradicción alguna durante el matrimonio de entre ellos dos». Y, ¿qué ocurría con los hijos que quedaban sin casar y los posibles hijos que nacieran del matrimonio entre Sancho y María? Los viudos también dispusieron una solución: tanto los dos hijos de María como la criatura de Sancho serían alimentados a costa de las dos casas y, cuando fueran mayores de edad, las de María serían «remediadas a costa de la dicha casa de la dicha María de Rexil», mientras que de la criatura de Sancho se encargaría la casa de Arguiñano; y, finalmente, «la criatura o criaturas que Dios nuestro Señor les diere del presente matrimonio […] sean criadas y alimentadas a costa de las dos casas de Riezu y Arguiñano y después que fueren en edad sean remediadas a costa y cargo de las dichas dos casas a medias»1030.

Los viudos no debían preocuparse ni tan siquiera por sus funerales, las casas de cada uno de ellos pagarían sus honras fúnebres. Tan beneficiosas y prácticas resultaban este tipo de uniones entre dos viudos con hijos que, incluso, he hallado un caso en el que fue el propio esposo quien, a través de su última voluntad, estableció que su viuda sería la usufructuaria de todos sus bienes a condición de que contrajese nupcias con un viudo que tuviera un hijo1031. María de Ugarra explicó que, una vez muerto su marido Juan, y viviendo ella con su hija María, que tenía unos cinco o seis años, «a ella le han tratado casamiento con un hombre viudo que tiene un hijo y que *casen a trueco* y que prometan de casar a sus hijos cuando lleguen en edad. Y algunos de los parientes de la dicha su hija de parte de padre se han jactado que si la suplicante se casa antes que la dicha su hija sea mayor de 12 años y también ella se casase con el hijo del que ha de ser su segundo marido que le quitarán la tutela y administración de la persona y bienes de la dicha su hija y el usufructo que le da su marido en el dicho caso durante su vida»1032. Los parientes de su difunto esposo estaban haciendo alusión a la edad mínima para que una niña se casase, 12 años.

¿Por qué se negaban los parientes paternos de la niña a esta unión? García Bourrellier explica que en este tipo de uniones se estaba coartando la libertad de elección del cónyuge –como se establecía en el capítulo ix del decreto *Tametsi* del Concilio de Trento– y vulnerando los derechos de los niños. La autora concluye que bien por la minoría de edad, por la falta de libertad o bien por la ausencia de consentimiento, las nupcias de los hijos no serían válidas1033. Los casos aquí citados son anteriores al Concilio de Trento. Los padres antepusieron los beneficios de este tipo de uniones a la voluntad de sus hijos. Al fin y al cabo, la pareja viuda que se casaba así solucionaba de una vez varios problemas: bajo un mismo contrato matrimonial encontraban seguridad, compañía y una solución muy práctica para dos personas que habían enviudado y debían mantener a sus descendientes. Estas dobles

nupcias suponían un apoyo mutuo entre viudos, que aportaban como un bien más para el matrimonio a sus propios hijos.

En este caso, la presencia de hijos era un punto a favor, pero la generalidad era bien distinta, pues las viudas con hijos encontraron muchas dificultades para contraer matrimonio. Sin embargo, la presencia de niños no era el único impedimento, como ha quedado dicho, ni la sociedad ni la Iglesia veían con buenos ojos este tipo de nupcias, especialmente cuando estaban protagonizadas por viudas.

2.2. «Viuda lozana, casada o sepultada»

«Porque si hermosa y rica, se suele decir que con un ojo llora, y con otro repica; por donde para evitar el peligro y error en que podría incurrir, a mi parecer le convendría o casarse, o morir, conforme al refrán que dice: viuda lozana, casada o sepultada»1034.

Las palabras de Espinosa resumen el sentir de muchos tratadistas, eclesiásticos y legisladores: el menor de los males era que una viuda joven se volviese a casar. No era que los tratadistas considerasen que esta era la mejor solución, sabido es que las aspiraciones de estos pensadores eran más elevadas: una viuda virtuosa, entregada a la oración, al recogimiento, a la castidad y al recuerdo de su difunto esposo. Pero, al menos, si la viuda se casaba tendría un marido para proteger su honra. Su actitud era más bien de resignación. Una resignación que no podía esconder el fuerte rechazo hacia las segundas nupcias de las viudas por cuestiones patrimoniales, sociales y morales.

a) la actitud de la iglesia: de la condena a la ambivalencia

Resulta complicado presentar un panorama claro y concreto de la actitud de la Iglesia y de los moralistas acerca de las segundas nupcias. Lo cierto es que la historia de la relación entre la Cristiandad y las segundas nupcias es una historia de encuentros y desencuentros. Ya en la Antigüedad, en diferentes códigos legislativos de Mesopotamia, por ejemplo, se prohibían las segundas nupcias de viudas1035. Mientras que en Roma las nuevas nupcias eran posibles, tanto por fallecimiento como por divorcio. Y, de hecho, eran habituales. Tanto es así que el emperador Augusto llegó a castigar con inhabilitaciones sucesorias a aquellos viudos que no volvieran a casarse. Sin embargo, era alabada la actitud de aquellas viudas que permanecían fieles a sus esposos1036.

La ambigüedad respecto a las segundas nupcias femeninas viene de antiguo. Según la legislación hebrea, todas las mujeres debían casarse, pasando así del control de los padres al control del esposo. De esta manera, cuando el marido fallecía, su hermano u otro pariente masculino asumía el control y se casaba con ella. Gerda Lerner explica que el *levirato* no era un mecanismo «protector» para las viudas, sino un interés masculino por preservar el patrimonio de la mujer dentro de la familia1037.

La Iglesia, por su parte, también mostró una actitud ambigua. El origen lo encontramos en la *Epístola a los Corintios* (vii, 9) de San Pablo. Este consideraba que la mujer estaba limitada mientras su marido viviera y que la muerte del esposo era una suerte de liberación, pues, apartada de las obligaciones debidas al cónyuge, podría dedicarse completamente a Dios. Es decir, Pablo animaba intensamente a las viudas y viudos a que permanecieran solos

tras la muerte de sus primeros compañeros, pero no negaba la posibilidad de que se volvieran a casar[1038]. Su principal preocupación eran las jóvenes viudas –más frágiles ante las tentaciones de la carne–, su consejo para ellas era casi una orden: para evitar los peligros de una falsa viudedad debían volcarse en un nuevo esposo, ejerciendo la maternidad, el gobierno de la casa y la vida cristiana[1039]. Finalmente, Pablo concluía que las segundas nupcias no podían considerarse adulterio. Para Gaudemet, esta consideración muestra la intolerancia soterrada de San Pablo hacia este tipo de uniones[1040].

Así pues, aunque las primeras comunidades cristianas tolerasen las segundas nupcias, aquellas viudas que decidían no casarse eran más respetadas que las que sí lo hacían. Estas viudas tenían una importante influencia sobre el resto de la comunidad y, en cierta manera, adquirieron un cierto estatus clerical. De hecho, muchos de los líderes de la primitiva Iglesia compartían el estado de viudedad[1041]. Lo cierto es que existían limitaciones para aquellos que decidieran abandonar la viudedad: el hombre casado en segundas nupcias no podía ser diácono, ni presbítero, ni obispo. A finales del siglo ii y a lo largo del siglo iii, estas limitaciones dieron lugar a interpretaciones rigoristas: algunos, como Tertuliano (si solo había un Dios solo podía existir un matrimonio) o los maniqueos, equipararon las segundas nupcias al adulterio, la fornicación o el asesinato[1042].

Durante los siglos iv y v se sucedieron las condenas ante estas actitudes tan radicales: el Concilio de Nicea se alejó de los rigoristas, mientras que San Jerónimo y San Agustín, fieles a la doctrina de las Epístolas, admitieron la licitud de las nuevas nupcias. Pero, en conjunto, la doctrina patrística veía con recelo los nuevos matrimonios de los viudos y, sin llegar a prohibir esas uniones, los sucesivos concilios aplicaron a los fieles determinadas inhabilitaciones[1043].

Esta actitud reticente, basada en parte en la creencia de que las segundas nupcias eran una especie de infidelidad hacia el difunto, se extendió hasta los siglos xii y xiii. Siguiendo la doctrina de San Agustín y de los primeros padres, se entendía el segundo matrimonio como un remedio para la fornicación, una concesión a la fragilidad humana. Al tiempo que las leyes canónicas medievales comenzaron a alcanzar madurez, retomaron la cuestión de las segundas nupcias para discutir si estas se podían considerar como un sacramento. Tantos siglos de rechazo habían dejado un poso en la liturgia. Así, a pesar de que en general los canonistas coincidían en que la bendición sacerdotal no era imprescindible para que un matrimonio fuera válido, ni siquiera para considerase un sacramento, muchos se negaron a conceder la bendición nupcial sobre las viudas bínubas –bendición que no se negó a los viudos que se casaban con doncellas. Parece ser que la destinataria de la bendición nupcial era la novia. De esta manera, una mujer que hubiera estado casada ya había recibido la bendición y, en consecuencia, no podía recibirla en un segundo matrimonio. Mientras que el viudo, al no ser el depositario de la misma, si se casaba con una doncella no incurría en una repetición[1044].

Desde el siglo xiv, los sínodos hispanos unificaron su criterio y ratificaron la negación de la bendición para las viudas, no así para los viudos. De hecho, aunque los sínodos diocesanos pre y post-tridentinos procuraron desterrar la condena de las segundas nupcias –el Sínodo de Palencia de 1545 decretó que «no es menos matrimonio el segundo que el primero fue»[1045]–, la legislación sinodal hispana siguió aplicando el criterio de la no concesión de la bendición nupcial para las mujeres bínubas[1046].

A toda esta tradición canónica habría que sumar una de las principales bases del rechazo de las segundas nupcias por parte de los moralistas y los eclesiásticos de la Edad Moderna: la idea de que la castidad era el estado más elevado, puro y perfecto al que podía

acceder un cristiano, que hemos analizado en el capítulo referido a la imagen de la viuda virtuosa.

En este contexto surgió el debate en torno a la conveniencia o no de las segundas nupcias[1047]: por un lado, aquellos que consideraban que las viudas debían, y podían, mantenerse en su estado; y, por otro, los que consideraban que el riesgo de caer en pecado era demasiado elevado y que, por lo tanto, era preferible que buscasen un marido.

Sobre la base de todas estas consideraciones desarrollaron su discurso los tratadistas de los siglos xvi y xvii. En general, en el fondo de los argumentos de todos ellos subyacía la idea de que las segundas nupcias eran una opción poco deseable. Pineda, por ejemplo, consideraba que «la mujer no peca en se casar, mas si enviudase mejor hará en permanecer en vida de castidad»[1048]. Mientras que otros alababan los ejemplos de las viudas que permanecían fieles a sus esposos[1049].

Pero, sobre todo, lo que molestaba a estos pensadores era la actitud de quellas que buscaban marido cuando el difunto esposo estaba todavía de cuerpo presente.

«Poco aprovecha que la mujer haga y muestre gran sentimiento por el marido muerto si ella de secreto tiene ya otro marido buscado»[1050].

Vives recriminaba a aquellos que, «en el convite del muerto o en sus exequias, […] les dicen (a las viudas) que estén alegres, pues, no ha de faltar otro que las tome, pues ellos ya les tienen uno aparejado»[1051].

Esto iba, como mínimo, en contra del tiempo de respeto debido al difunto: el *tempus lugendi* o tiempo de llanto. Como la castidad, el año de luto que debían respetar las viudas antes de contraer segundas nupcias representaba otro de los principales pilares en el discurso de estos moralistas. Este intervalo de tiempo, de origen romano[1052] y solo exigido a las mujeres, tenía varios fines: era, por supuesto, una forma de respetar la memoria del fallecido; pero también servía para garantizar la paternidad de los hijos que hubieran nacido en los meses inmediatos a la muerte del mismo; y, finalmente, en caso de que la viuda reclamase la restitución de la dote, otorgaba un tiempo para que los herederos del finado pudieran recuperar los bienes suficientes con los que pagar la dote. Una la larga tradición legislativa se ocupó de las consecuencias que la ruptura de este periodo de llanto tenía para la viuda. Desde que a finales de la Edad Media los sucesivos cuerpos jurídicos –tanto civiles como eclesiásticos– abolieran el castigo de la *infamia*, la legislación se centró principalmente en las consecuencias patrimoniales derivadas de esta ruptura.

De hecho, todas estas cuestiones, morales, jurídicas y patrimoniales debieron surtir su efecto pues, en la práctica, a tenor de los estudios demográficos citados, las viudas respetaron este tiempo. Varios testimonios dan buena muestra del calado que el *tempus lugendi* tuvo entre las gentes de la época. Baste recordar los casos de María de Alcoz, la cual contrajo nuevas nupcias transcurridos dos años de su viudedad, o Catalina de Indurain, que dejó pasar el año requerido y no más, sin olvidar a Pascuala de Andosilla, que esperó a dar a luz al hijo de su difunto marido y, transcurrido el tiempo de luto necesario, contrajo segundas nupcias[1053]. Así pues, en principio, si las mujeres respetaban este espacio temporal podían casarse.

Pero no todos los tratadistas estaban de acuerdo con esta idea. Dejando a un lado los autores católicos, el modelo protestante de William Page defendía el concepto de una viuda que resistía a las tentaciones y permanecía sola. En su obra, *The Widdowe Indeed*, el autor inglés presentaba a una mujer llena de virtudes masculinas –por otro lado, las únicas reconocidas por el moralista– que, por lo tanto, no necesitaba a un marido a su lado para defender su castidad. Su viuda era una viuda de verdad (*widow indeed*) que conseguía

resistir a través de la esperanza en Dios y la oración. En definitiva, Page descartaba rotundamente la posibilidad de que las mujeres contrajeran segundas nupcias1054.

A pesar de este evidente rechazo, y tomando como referencia las palabras de San Pablo, la práctica totalidad de los moralistas coincidían en que las segundas nupcias eran una buena solución para aquellas que no podían resistir la tentación. Por ejemplo, Astete recomendaba «que las viudas mozas se casen, sino se sienten con fuerzas para guardar continencia, y dar buen ejemplo de honestidad; porque más vale casarse y vivir en santo matrimonio, que dar ocasiones de murmuraciones»1055. Ya hemos visto que la opinión de Espinosa iba en esta misma línea cuando decía que aquellas viudas que no pensasen mantenerse castas «muy mejor es, para evitar fuego eterno, que se casen»1056.

b) la voz de la comunidad: cencerradas, rechazo y reintegración social

«Algunos mozos de la dicha villa andaban paseando por las calles a las ocho horas de la noche con algunos cencerros y almueces y otros instrumentos para hacer risas a causa de haberse casado aquella tarde dos viudos, haciéndoles cencerrada como se acostumbra cuando se casan viudos»1057.

Este testimonio de un vecino de Sesma en 1663, sobre la costumbre de realizar una cencerrada a los viudos que volvían a casarse en la villa, sirve como punto de partida para reflexionar sobre la actitud de la comunidad ante las segundas nupcias. Las cencerradas fueron la respuesta de la sociedad, la forma que la comunidad encontró de hacer suyos los mensajes contrapuestos de Iglesia y tratadistas y de traducirlos a través de su propio lenguaje.

Este fenómeno, propio de toda la Europa moderna, adquirió diferentes nombres según el territorio: *charivari* en Francia1058; las llamadas *cencerradas* en la Monarquía hispánica1059; la *mattinata* italiana; o *skimmington ride* o *rough music* en Inglaterra1060. Estas conductas eran comunes tanto en el campo como en la ciudad1061 y compartían ciertas formas: instrumentos, ruidos, canciones, palabras groseras y, a veces, disfraces. Los estudios que se han acercado a este fenómeno consideran que no se trataba de una iniciativa popular espontánea, sino, más bien, de una escenificación, un ritual, preparado y organizado con tiempo en el que todos conocían su papel gracias a la fuerza de la costumbre1062. Ello ha llevado a autores como Thompson a definir el *charivari* como una especie de «teatro callejero»1063.

El objeto de las burlas podía ser cualquier miembro de la comunidad que hubiera infringido las reglas de conducta del grupo1064 y, entre otros1065, las viudas fueron uno de los blancos preferidos. De hecho, Ariès explica que durante el periodo moderno el *charivari* fue un indicativo más del descontento que las segundas nupcias de viudas, y no tanto de viudos, generaban entre la población1066.

La diferencia entre la percepción de las nupcias de los viudos y viudas se hace evidente cuando el hogar contaba con hijos. En general, la actitud de la sociedad respecto a un hombre que había perdido a su esposa era menos rígida1067. De hecho, se animaba al viudo a que encontrara una madre para sus pequeños. Esto se debía, entre otras, a la cuestión del intercambio de roles, permitido en el caso de las mujeres y denostado para los varones: mientras que las viudas podían ejercer labores masculinas si con ello sacaban adelante a su familia –regir un negocio, firmar contratos, administrar la tierra–, era impensable que el hombre ejerciera tareas domésticas1068. Es más, como en el ideal de William Page, la viuda

llegó a adquirir una mayor dignificación a través del cultivo de las virtudes masculinas. Para el hombre, muy al contrario, el desempeño del papel de la mujer era considerado denigrante1069.

Pero la presencia de hijos en el hogar conllevaba otras consecuencias. Cuando la viuda era joven y no tenía vástagos a su cargo se entendía que su alternativa natural era encontrar un nuevo esposo. Mientras que, como hemos visto al hablar de la tutela materna, aquellas viudas que tenían hijos debían escoger entre su rol como madres o como esposas.

De hecho, lo habitual era premiar a aquellas viudas que decidían permanecer junto a sus hijos y renunciar a un nuevo matrimonio con la residencia perpetua en la casa familiar, con el usufructo o con algún bien extra.

Siguiendo esta lógica, aquellas que volvían a casarse eran castigadas, en la mayoría de los casos, además de con la pérdida del usufructo, con la imposibilidad de seguir ejerciendo la tutela de sus hijos. Así pues, las madres que optaban por un nuevo matrimonio no despertaban la simpatía de sus convecinos y podían ser percibidas como la *marè cruelle* descrita por Klapisch-Zuber; una mujer capaz de anteponer su voluntad de casarse a sus propios hijos1070.

En definitiva, la sociedad temía por la seguridad de los hijos del primer matrimonio. Diefendor, por ejemplo, al comparar los contratos matrimoniales en segundas nupcias con los de los primeros matrimonios, concluye que al menos una tercera parte de los contratos de las viudas parisinas del siglo xvi eran perjudiciales para los herederos ya existentes1071. En este contexto se entiende la variedad de leyes que se promulgaron a lo largo de las diferentes monarquías europeas para controlar las segundas nupcias y proteger los intereses patrimoniales de los hijos del primer matrimonio1072.

Los legisladores no fueron los únicos preocupados por estos temas. Lanza García llega a percibir un control por parte de los vecinos a través del concejo, que se erigía en protector de la «memoria» y de los bienes del difunto y de sus hijos1073. Sin olvidar que las ya mencionadas cencerradas podían ser también la expresión de esta preocupación. Sin embargo, estas podían implicar también la defensa del honor del difunto marido.

Siguiendo esta idea y como hemos observado, los estudios demográficos han demostrado que en estos siglos era habitual que las viudas y viudos se casasen con solteros más jóvenes que ellos. Así que los *charivaris* podían ser también una forma de protesta por el nuevo matrimonio de un hombre o una mujer mayores con un miembro más joven de la comunidad y, hasta ese momento, soltero1074. Si el objetivo del matrimonio, según la Iglesia, era, entre otros, la procreación, ¿qué sentido tenía que una viuda que había dejado atrás su edad fértil se volviera a casar?1075 La sociedad patriarcal ha fiscalizado siempre la sexualidad de la mujer, condenando aquellas prácticas no orientadas a la procreación. La comunidad toleraba los deseos de un hombre mayor que quisiese tener más hijos con una mujer más joven. Pero la idea de un muchacho con una mujer mayor evocaba la imagen de un intercambio de roles que podía ser desastroso: una mujer que no quería admitir la autoridad masculina y que escogía a un joven inexperto a quien manejar y con quien el sexo no estaba orientado a la procreación1076.

De hecho, cuando la viuda Catalina de Zabalceta acusó al mozo Martín de Villanueva de haber tenido relaciones carnales con ella bajo el engaño de que se casarían, el abogado del joven alegó que «dado caso que se averiguase que mi parte hubiese tenido acceso o cópula carnal con la parte contraria sería *por persuasión y manía de ella* y no porque mi parte tuviese ánimo, intención ni voluntad de conocerla». El joven encontró el apoyo de muchos vecinos de Badostain1077:

«la parte contraria le principió a decirle palabras injuriosas deciéndole que no era hombre para ir en su compañía y ansí por esta causa y otras que intervinieron entre ellos, como mozo y mancebo de poca edad, mi parte fue persuadido a que hubiese de ir en su compañía y a su casa […] que no se hallará ni tal hay que mi parte haya prometido a la parte contraria de casarse con ella»1078.

Estos casos presentan la imagen de una viuda de cierta edad que consigue «persuadir» a un joven inexperto para que se case con ella1079. Antes como ahora, la sexualidad femenina en la vejez despertaba repulsa por parte de la comunidad. Este rechazo se hace pantente a través del apoyo que recibieron estos jóvenes por parte de sus convecinos. En otros casos de estupro, como ha quedado descrito con anterioridad, la comunidad tendía a apoyar a las viudas ante sus pretensiones. Pero aquí parece que pesaba más el rechazo que causaban las segundas nupcias de una mujer mayor con un miembro joven y soltero del lugar.

En estos casos, la cencerrada estaba protagonizada sobre todo por jóvenes1080. Según Ariès, los jóvenes del lugar se sentían responsables del mantenimiento de la moral sexual y de la supervisión de las jóvenes solteras1081. Otros han hablado de un acto solidario entre jóvenes para defender los intereses de los hijos del primer matrimonio. Incluso resulta plausible la idea de que fueran una defensa del «mercado» matrimonial de los jóvenes casaderos1082. En cualquier caso, parece que el protagonismo de los miembros más jóvenes de la sociedad para defender sus propios intereses es evidente.

Lo cierto es que en aquellos siglos se ha registrado un prolongado celibato por el cual los jóvenes veían retrasada su plena integración en la sociedad1083. Iñaki Bazán opina que el tardío acceso al matrimonio impedía a los miembros de menos edad de la comunidad controlar el patrimonio familiar que les correspondía y, por lo tanto, sus frustraciones aumentaban1084.

La viuda del bachiller Pérez no se había vuelto a casar, pero el siguiente suceso puede ser reflejo del malestar de los jóvenes por la dificultad que tenían para acceder al control del patrimonio familiar. El 17 de febrero de 1602, en la villa de Cascante, hacia la media noche, Esteban Ruiz, mozo de 24 años, Juan Ruiz, su hermano y también soltero, Jerónimo Enríquez, viudo, y el sastre Jerónimo Calvillo comenzaron a dar matracas por todo el lugar. «Demudando el habla»1085 dijeron a la viuda del bachiller Pérez: «vieja, ¿cuándo te has de morir? ¿A qué aguardas? Que con alquileres pagará la casa Juan Pérez»1086. Y, según otro testigo, «vieja, ya te podrías comedir a morir que anda tu hijo, Juan Pérez, en casas alquiladas»1087. Parece que estos jóvenes de Cascante reclamaban un relevo generacional en el control de los bienes familiares.

Yendo más allá y según Usunáriz, las cencerradas eran una forma de sociabilización, una manera de hacer suyos los elementos de identidad comunitaria. Se trataba de «una fase de aprendizaje de pautas sociales, de valores morales y religiosos, es decir, un instrumento para la aculturación de los jóvenes». Y también era la forma por la cual la comunidad aplicaba su propia justicia en un intento por fortalecer el orden local1088. Porque las cencerradas no eran solo un movimiento juvenil, eran ante todo un rito comunitario1089, un elemento más de «infrajusticia comunitaria»1090. Al fin y al cabo, y dado el elevado número de segundas nupcias de la época, no consiguían impedir estos matrimonios pero, al menos, castigaban a sus protagonistas y advertían a los que quisiesen hacerlo1091.

Claro está que este castigo implicaba burlarse del objeto de la cencerrada. ¿Cómo recibían las viudas estos rituales? Según un vecino de Cascante, nadie se sentía realmente ofendido con las matracas, pues eran una costumbre y no un agravio, «porque si se diese a sentir de ello le dirían más»1092.

Así pues, frente al honor de los agraviados, los protagonistas se defendían alegando el poder de la costumbre. En Olite, en 1570, cerca de mil jóvenes, disfrazados y portando cencerros y cantares, dieron una matraca a Jerónimo de Carrión y María de Estrada, dos viudos de la localidad que se casaban. Los acusados alegaron «que de mucho tiempo y años a esta parte se ha usado y acostumbrado y se usa y acostumbra en este Reino de Navarra, en las ciudades y buenas villas del y en la villa de Olite, dar y hacer cencerradas semejantes a la que se trata, cuando se casan algunos viudos o viudas, publicando y pregonando coplas y en ellas muchas cosas y palabras inciertas y no verdaderas. Y las tales se han disimulado y tolerado por las partes a quienes comprendían, siendo aquellas muy principales»1093.

Precisamente, teniendo en cuenta el elevado número de matrimonios de viudos y viudas, algunos autores han considerado el *charivari* no como un castigo, sino, más bien, como un instrumento de reintegración y compensación: reintegración porque, como el ritual del matrimonio perdía ciertos componentes con las segundas nupcias –como la bendición nupcial para la viuda–, el *charivari* dotaba a estos segundos matrimonios de su propio ritual1094; y compensación porque jugaba el rol de *rituel réparateur* por la «afrenta» realizada contra la memoria del cónyuge difunto, de los intereses de sus hijos y de su patrimonio1095. De otra manera, ¿cómo podríamos explicar el hecho de que, aun siendo tan habituales, hallemos tan pocos pleitos por cencerradas en los tribunales?

En teoría, la Iglesia condenaba este ritual, pero siendo su actitud poco favorable a las segundas nupcias, en la práctica lo toleraba1096. Las leyes civiles, por su parte, no ponían límites a las segundas nupcias, sino a sus consecuencias1097. Así pues, parece que las instituciones decidían tomar medidas solo cuando el orden social corría peligro. De hecho, en Cascante el asunto llegó ante los tribunales porque «al otro día en la mañana estaba todo el pueblo escandalizado como a manera de motín, diciendo al alcalde que si no lo remediaba habían de matar al que había dado las matracas y que el alcalde recibió información y prendió a los susodichos»1098.

* *

Tuviesen un sentido u otro –una forma de castigo colectivo, un rito reparador o una forma de reintegración de la nueva pareja–, lo cierto es que las cencerradas hacia las segundas nupcias fueron aceptadas y practicadas durante mucho tiempo. Tanto es así que Caro Baroja explica que su persecución no comenzó hasta el siglo xviii, especialmente con la orden de Carlos iii en 1765[1099]. En los siglos anteriores las autoridades solo intervinieron cuando las matracas superaron ciertos límites. Según Davis, esto es así porque el *charivari* era una expresión al servicio de la comunidad1100. Según Usunáriz, el Estado actuó solo cuando intentó poner límites al poder de las comunidades locales, que eran un freno para el poder del Estado, y cuando el orden social corría peligro1101.

Las mujeres que habían perdido a sus esposos no destacaban precisamente por ser un sujeto dócil que renunciaba a luchar por sus derechos o por la defensa de su honor. Ha quedado reflejado que eran mujeres muy activas y pleiteantes. Por lo tanto, cabe suponer que las viudas aceptaban como parte de su realidad este tipo de rechazo popular. Era una especie de sacrificio compensatorio: si dejaban al pueblo que manifestase su malestar a través de una cencerrada, el «daño» que la viuda realizaba por no respetar la memoria de su esposo, por «abandonar» a sus hijos o por casarse con un miembro más joven de la sociedad, sería resarcido y así podría seguir con su vida.

Pero, más allá de las matracas, las viudas tuvieron que soportar el malestar de la sociedad por sus segundas nupcias –a menos que fueran jóvenes y no tuvieran hijos. Los testimonios presentados hablan del rechazo de los vecinos y familiares hacia el nuevo

matrimonio de una mujer que tenía hijos a su cargo, o ante las nupcias de una viuda mayor con un joven soltero de la comunidad. Este rechazo seguramente se vivía en el día a día, a través de comentarios, de miradas, de vacíos, de reproches que, desgraciadamente, solo podemos intuir.

Por otro lado, las segundas nupcias de las viudas eran habituales. La muerte era una parte más de la vida en el Antiguo Régimen, estaba aceptada y asumida. Que una mujer tomara un nuevo esposo era una cuestión de supervivencia. Así pues, considero que el rechazo hacia las segundas nupcias no era total. Solo cuando una mujer no cumplía con lo que se esperaba de ella recibía el rechazo de la sociedad. Es decir, se entendía que una mujer joven que había perdido a su esposo y que tenía pocos o ningún hijo a su cargo, decidiera rehacer su vida. Pero una mujer mayor, que ya había sobrepasado su edad fértil y que, según la moralidad de su época, debía dedicarse a la oración y al retiro no tenía «necesidad» de casarse si no era por calmar su lujuria. La condena de las segundas nupcias por parte de la Iglesia debió tener su peso. Ha sido Calvi quien ha puntualizado que en el descenso de los matrimonios de viudas no deberíamos infravalorar este hecho. Es más, esta condena es prácticamente extensible a todas las culturas y, según la autora, probablemente radica en una concepción universal del matrimonio como una posesión de la mujer por parte de marido no solo en vida, sino también tras la muerte1102.

Tal vez esta diferencia entre las viudas jóvenes y las más adultas se debía, como la demografía ha apuntado, a que la sociedad entendía que las jóvenes podían contribuir a restablecer los niveles demográficos. O, tal vez, porque se consideraba que el mejor estado de una joven con recursos económicos y, por lo tanto, con cierta independencia, era el de casada, bajo el control de un esposo. Ya lo decía aquel famoso refrán «viuda lozana, casada o sepultada».

Además, una mujer con hijos debía hacer frente a su papel como madre. La importancia que adquirió la maternidad en el ideal de feminidad hizo que se esperase que la devoción por sus hijos pudiera más que cualquier otra voluntad, incluida la de contraer nuevas nupcias. Debía dedicarse a su cuidado y crianza, honrando así la memoria de su esposo. Y cuando optaba por volverse a casar la sospecha de ser una madre cruel pesaba sobre ella. Por otro lado, se temía por el bienestar de los hijos del primer matrimonio. ¿Qué sucedería con su patrimonio? Ante este temor reaccionaron los juristas y la propia sociedad. Unos con el poder de las leyes, otros con el de las palabras.

Todos, la Iglesia, el Estado y el pueblo, admitían la legalidad y posibilidad de las segundas nupcias, y, al mismo tiempo, les parecían poco deseables: se cuestionaba su legitimidad, conllevaban problemas con los herederos del difunto y causaban el rechazo social si no se daban bajo ciertas condiciones. En definitiva, la historia de las segundas nupcias de las viudas es la historia del rechazo dentro de la normalidad.

938. Demanda de María Bardoz, Pamplona, 1550. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 13r-14r.

939. Contrato matrimonial entre María Bardoz y Juan de Subiza, 25 de mayo de 1545. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 36r-41r.

940. Testimonio de Joan de Lizaso, zapatero, vecino de Pamplona. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 065350, fol. 20v-21r.

941. Dupâquier – Sogner, 1981, p. 2.

942. La década de los 80 se centró principalmente en cuantificar las segundas nupcias y en el comportamiento demográfico de este fenómeno: Akerman, 1981; Ariès, 1981; Arizkun Cela, 1988a; Bideau, 1980; Brodsky, 1986; Brundage, 1987; Burguière, 1981; Chacón Jiménez, 1986; Coale, 1981; Corsini, 1981; Del Vecchio, 1985; Diefendorf, 1982; Dupâquier, 1981; Florsitán Imízcoz, 1982; Gaunt – Löfgren, 1981; García Jiménez, 1987; García-Sanz Marcotegui, 1985; Grifith, 1980; Imhof, 1981; Iradiel, 1986; Joly, 1985; Knodel – Lynch, 1985; Lanza García, 1988; Marcos Martín, 1978; Pérez García, 1979; Salas Ausens, 1981; Segalen, 1981; Teston, 1985; Todd, 1985; Vigil, 1986.

Mientras que la década de los 90 incluyó nuevos temas, como la repercusión de las segundas nupcias en la relación madre-hijo, o los aspectos jurídicos de estos segundos matrimonios: Alvar Ezquerra, 1996; Barbagli, 1990; Barbazza, 1999; Blanco Carrasco, 1999; Boulton, 1990; Brundage, 1993; Calvi, 1994a; Chabot, 1999b; Fauve-Chamoux, 1998;

Foyster, 1999; Gaudemet, 1993; Hanawalt, 1993; Hufton, 1996; King, 1991; Mikelarena Peña, 1995; Pelling, 1999; Rosenthal, 1993; Santana Molina, 1992; Todd, 1999; Torres Sánchez, 1998.
Es en la actualidad cuando se están ofreciendo puntos de vista más hetereogéneos: Baixauli, 2003; Corley, 2004; Fauve-Chamoux, 2002; Guillot Aliaga, 2001; Labaca Zabala, 2006; Lanza, 2007; Lundh, 2002; McQuillan, 2003; Myking, 2004; Sánchez Barricarte, 2002; Usunáriz, 2005; Wat, 2002.

943. Bideau, 1980, p. 31; Brodsky, 1986, pp. 122-123; Warner, 1999, p. 86.
944. Para Inglaterra: Dupâquier (1981, p. 7) explica que en el siglo xix esta cifra descendió al 10%. Los mismos datos han sido aportados por Barbagli, 1990, p. 154; Boulton, 1990, pp. 323-324; y Hanawalt, 1993, p. 148. Para Francia: Burguière, 1981, p. 48 y Lanza, 2007, p. 153. Para Castilla: Marcos Martín, 1978, pp. 150-151
945. Segalen, 1981, p. 68, Dupâquier, 1981, p. 9, Gaunt – Löfgren, 1981, pp. 49-60, Corsini, 1981, pp. 385-396, Fauve-Chamoux, 1998, p. 305, Alvar Ezquerra, 1996, p. 15, García Jiménez, 1987, pp. 71-72, Marcos Martín, 1978, pp. 152-153, Testón, 1985, p. 121, Floristán Imízcoz, 1982, p. 105. En la Barranca (Navarra), durante el Setecientos los matrimonios de viudos seguían siendo superiores a los de las viudas (García-Sanz Marcotegui, 1985, pp. 260-261, Lanza García, 1988, p. 49).
946. Fauve-Chamoux, 1998, p. 305; Gaunt – Löfgren, 1981, pp. 51-52; Segalen, 1981, p. 68.
947. Lanza, 2007, pp. 157-158. En Italia las mujeres que permanecían viudas antes de los treinta años y tenían uno o dos hijos como máximo, de cualquier extracción social, tenían buenas probabilidades de casarse nuevamente. El 60-80% de estas jóvenes viudas (el porcentaje más alto se refiere a periodos de fuerte ocupación o a los años inmediatamente sucesivos a una epidemia de peste) encontraban un nuevo marido y recomenzaban su vida (Hufton, 1996, pp. 188-189).
948. Brodsky, 1986, pp. 122- 123 y Burguière, 1981, p. 48
949. Segalen, 1981, p. 68.
950. Bideau, 1980, p. 39.
951. Hufton, 1996, p. 190 y Marcos Martín, 1978, pp. 152-153.
952. Lanza, 2007, pp. 155-156.
953. Ariès, 1981, p. 31; Lanza García, 1988, p. 49.
954. Barbazza (1999, p. 138) explica el elevado número de segundas nupcias en Pozuelo, Castilla, por la alta mortandad debida a las epidemias de finales del xvi que trajo la desaparición de los cabezas de familia. Los que sobrevivieron intentaron recomponer los hogares, reconstruir las unidades de producción buscando nuevas esposas o esposos. En Zaragoza las pestes de 1598 y 1602 llegadas de Santander y Navarra produjeron muchas víctimas e hicieron aumentar los matrimonios de las viudas (Ansón Calvo, 1977, pp. 81-83). En Barbastro, a finales del siglo xvii, tras años de fuerte mortalidad, ocurrió lo mismo (Salas Ausens, 1981, pp. 197-198). Lanza García (1988, p. 48) considera este fenómeno de recuperación demográfica propio de toda la Edad Moderna y extensible al siglo xix. Floristán (1982, p. 105) señala que tras la guerra carlista y la epidemia de cólera de 1834 la proporción de viudos aumentó facilitando las segundas nupcias. El cólera de 1834 produjo los mismos efectos en la Barranca (García-Sanz Marcotegui, 1985, pp. 263-264). Lo mismo ocurre en el Baztan de finales del Setecientos y principios del Ochocientos (Arizkun Cela, 1988a, p. 166). Torres (1998, p. 220) también habla sobre la incidencia de la mortalidad en las segundas nupcias.
955. Para Marcos Martín (1978, pp. 151-152), las segundas nupcias podrían ser indicadoras, algunos meses después, de períodos de mayor mortalidad.
956. Gaunt – Löfgren, 1981, pp. 51-52.
957. Alvar Ezquerra, 1996, p. 15.
958. Blanco Carrasco, 1999, pp. 221-222; Boulton, 1990, p. 325 y Mikelarena Peña, 1995, p. 165.
959. Brodsky, 1986, pp. 122- 123.
960. Bideau, 1980, p. 31.
961. Salas Ausens, 1981, pp. 197-198.
962. Boulton, 1990, pp. 323-324. Esta tendencia parece extensible a otras zonas europeas, John Knodel y Catherine A. Lynch observan el mismo deterioro de las segundas nupcias para el caso alemán (Knodel - Lynch, 1985, pp. 34-59), lo mismo ocurre, como veremos, en el caso francés.
963. Boulton, 1990, p. 324.
964. Todd, 1985, pp. 54-83.
965. Fauve-Chamoux, 1998, p. 308.
966. Testón, 1985, p. 120.
967. Lanza García, 1988, p. 49.
968. Arizkun Cela, 1988a, pp. 163-164, Mikelarena Peña, 1995, pp. 165-166 y Sánchez Barricarte, 2002, p. 39.
969. Fauve-Chamoux, 2002, pp. 357-358.
970. En otras ciudades provinciales, las segundas nupcias seguían siendo inferiores que en el campo. La autora cree que tal vez se debía a que en las ciudades tenían mayores opciones de trabajar y por lo tanto menos necesidad de un marido. En Caen las segundas nupcias alcanzaban el 21% de todos los matrimonios, bastante más bajo que en el campo parisino y mucho más bajo que Thoissy. Lo mismo ocurría en Meulan, ciudad muy similar a Caen (Lanza, 2007, pp. 156-157).
971. Calvi, 1994a, p. 36, Segalen, 1981, pp. 67-68. Hufton (1996, p. 188) opina que, a pesar de la importancia del número de víctimas femeninas en torno a la treintena a causa de los peligros del parto, se ha tendido a la exageración de esta cifra.
972. Lanza, 2007, p. 155.
973. Para un marido enviudado era bastante fácil encontrar una sustituta de la esposa, prescindiendo de la edad con que había muerto o del número de hijos que había dejado. La nueva esposa sería una mujer soltera de la misma parroquia que pudiera contribuir con más hijos. También los nobles que deseaban perpetuar la estirpe debían empezar de cero (Hufton, 1996, p. 190).
974. Segalen, 1981, p. 69.
975. Los autores advierten que durante los siglos xix y xx los campesinos fueron paulatinamente contratando trabajadores en detrimento de las segundas nupcias (Gaun – Löfgren, 1981, pp. 51-52). Lo mismo ocurría con los negocios urbanos

(Hufton, 1996, p. 190). Segalen (1981, pp. 69-70) explica que la organización familiar del trabajo se basaba en una complementariedad de la fuerza entre hombre y mujer.

976. García Jiménez, 1987, p. 72.
977. Torres Sánchez, 1998, p. 223.
978. Espinosa se inspira en las palabras de San Pablo, Epístola a los Corintios, vii, 9 (*Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 271-273).
979. Ariès, 1981, pp. 27-28; Brundage, 1993, pp. 25-26; Burguière, 1981, p. 47.
980. Testimonio de Elena de Añézcar, Iza, 1599. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 149090, fol. 2v-r.
981. Casi la totalidad de las viudas jóvenes estudiadas por el autor volvían a casarse (Rosenthal, 1993, pp. 36-37). Por su parte, al estudiar la época medieval, Brundage (1993, p. 25) explica que el duro golpe para la economía familiar que suponía la muerte del cabeza de familia hacía necesario para la mayoría de las viudas casarse nuevamente en cuanto tenían ocasión: las necesidades económicas influían más en las mentalidades a la hora de decidirse que ninguna otra cosa.
982. Guerra Medici, 1996, pp. 100-101.
983. Defensa de María de Elorz, Pamplona, 1667. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 104799, fol. 30r.
984. García Sánchez, 1998, p. 236.
985. Borrero Fernández, 1988, pp. 72-74.
986. Vicente, 1990, p. 36; Wiesner, 1990. pp. 177-179.
987. Testimonio de Gonzalo de Azcona, Estella, 1572. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 6r-v.
988. A ello se refiere también Hufton, 1996, p. 201.
989. Petición de Juana de Santesteban alegando pobreza, Ekai, 1662. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol. 10r.
990. Testimonio de Graciana de Artiga, Elcano, 1584, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028762, fol. 19r-21v.
991. Petición al virrey de Francisca Díez de Isla para que le permita continuar con su tienda abierta, Estella, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 091074, fol. 1r-v.
992. En el contrato matrimonial entre Bertol de Azpilicueta, mancebo, y Catalina de Irurre, viuda, firmado en Estella en 1617 los únicos testigos fueron dos vecinos de Estella por parte de cada uno de los novios. En todo momento, Bertol y Catalina hablaron por sí mismos (agn, pn, Caja 3050/1, nº 148).
993. Lanza, 2007, pp. 162-163.
994. En los contratos en los que eran las primeras nupcias de los desposados podía ocurrir que los protagonistas del enlace ni siquiera estuvieran presentes (Testimonio de don Andrés Jiménez de Leorin, Morentin, 1654. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 044205, fol. 33r-v). De hecho, César Ruiz (2005, pp. 217-224) describe el matrimonio navarro de la época de los Austrias como «un asunto familiar», en el que participaba una extensa red de solidaridades vecinales y familiares.
995. Rosenthal, 1993, pp. 37-38. Los ejemplos de este tipo de casos son muchos: agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 159012. Tafalla, 1556. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 198000. Contrato matrimonial entre Pascuala de Andosilla y Jerónimo de Villanueva, 23 de febrero de 1595. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 099735, fol. 1r.
996. Ariès, 1981, pp. 32-33.
997. Testón, 1985, p. 119. Rosenthal (1993, pp. 47-49) defiende que la muerte era una compañera más. La liturgia de las plegarias diarias, los innumerables rituales familiares y ceremonias, y el perfil físico de las ciudades, repletas de iglesias y de procesiones funerarias, recordaban a los hombres y mujeres de entonces la constante presencia de la muerte.
998. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 341.
999. Hanawalt, 1993, pp. 141-142.
1000. Lanza, 2007, p. 177.
1001. Según Marcos Martín (1978, p. 152) las razones de esta precipitación se encuentran en el clima de inseguridad de la época que hacía difícil soportar la soledad y, por otro lado, en la necesidad imperiosa de reemplazar al ama de casa, que no solo cuidaba a los hijos, sino que también realizaba actividades productivas, o de buscar un nuevo padre para los hijos que aportase, además, una cantidad suficiente a la economía familiar.
1002. Esta es una de las teorías más aceptadas por la psicología moderna. Las fases del duelo culminan en el proceso de aceptación (del dolor, de la pérdida, de la muerte). Si la muerte estaba tan presente en los siglos xvi y xvii, ello facilitaba su aceptación y, por lo tanto, la superación del dolor. Elizabeth Kübler-Ross (2006) habla de cinco fases en el duelo: negación, ira, negociación, depresión, aceptación. Y de cuatro tareas: aceptar la realidad de la pérdida, trabajar las emociones y el dolor de la pérdida, adaptarse a un medio en el que el fallecido está ausente, recolocar emocionalmente al difunto y continuar viviendo.
1003. Maslow, 1943, pp. 370-396.
1004. Se trata de lo que Kübler (2006) explica como recolocar emocionalmente al difunto y continuar viviendo.
1005. Tamassia (1971, p. 217) es de la misma opinión.
1006. Kübler-Ross, 2006.
1007. Acusación de María de Ripa, Tajonar, 1587. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 471, fol. 23r.
1008. Testimonio de María Morrás, Muniain de la Solana, 1589. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148343, fol. 2r-3v.
1009. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 148343, fol. 2r-3v.
1010. Testimonio de la viuda Catalina de Güesa, Cáseda, 1571. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097937, fol. 4r-5v.
1011. Floristán Imízcoz, 1982, pp. 105-106 y García-Sanz Marcotegui, 1985, p. 262.
1012. García-Sanz Marcotegui, 1985, p. 262.
1013. Iradiel, 1986, p. 256.
1014. A este mismo hecho hacen referencia otros autores: Brundage, 1993, p. 25; King, 1991, p. 67; Lanza, 2007, p. 161; Tamassia, 1971, pp. 218-219.
1015. Hanawalt, 1993, p. 147. Hufton (1996, pp. 189-190) explica que las nupcias de mujeres ancianas con hombres más jóvenes no eran un fenómeno desconocido y a veces resultaban económicamente muy ventajosas para el marido, pero en estos

casos ambos sentían la necesidad de justificarse. Presenta el caso de William Lily, un sirviente de 27 años que se casó con su anciana señora. Tras seis años de matrimonio ella falleció dejándole 1.000 esterlinas.

1016. Se trataba de una corporación de comerciantes, comparable a los gremios artesanos (Hufton, 1996, p. 189). Esto enlazaría con la unión de fuerzas productivas y el caso del matrimonio entre la viuda de un zapatero, María de Salvatierra, y el oficial Pedro Murillo presentado en el anterior punto.
1017. Sobre cómo trabajar y administrar la tierra: Gaunt – Löfgren, 1981, p. 52.
1018. Foyster, 1999 y Todd, 1985 y 1999.
1019. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 820.
1020. Hufton, 1996, p. 189.
1021. Rocío García (2008, p. 112) constata que tan solo el 6% de los contratos firmados en las poblaciones cercanas a Pamplona entre 1500 y 1663 eran de dobles nupcias.
1022. García Bourrellier, 2008, pp. 111-112.
1023. Resulta de varios testimonios de vecinos de Elcano, 1581. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 119464, fol. 3r-11r.
1024. Testimonio de María Martín de Lizarraga, Elcano, 1581. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 119464, fol. 18r-19v.
1025. La edad «perfecta» para las mujeres era de 12 años y 14 para los hombres (Merchán Álvarez, 1976, pp. 53-55). En Navarra, según el concilio seguía siendo esta edad (García Bourrellier, 2008, p. 114).
1026. Contrato matrimonial entre Sancho Martínez y María Rexil, Riezu, 1567. agn, PN, Caja nº 2892, Carpeta 1, nº 19.
1027. Rocío García (2008, pp. 114-115) explica que, aun existiendo hijos mayores, se prefería a aquellos que no habían alcanzado la mayoría de edad, «presumiblemente porque no se espera que opongan resistencia».
1028. Citado por García Bourrellier, 2008, p. 115.
1029. agn, pn, Caja nº 2892, Carpeta 1, nº 19.
1030. agn, pn, Caja nº 2892, Carpeta 1, nº 19.
1031. Testamento de Juan Martínez de Alcoz, Pamplona, 1560. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 174873, fol.
1032. Demanda de María de Ugarra, Pamplona, 1561. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 174873, fol. 9 v-r.
1033. García Bourrellier, 2008, pp. 118-119 y 122-123.
1034. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 263-264.
1035. Lerner, 2017, p. 114.
1036. Con sus medidas Augusto pretendía fomentar la natalidad. Pero a partir del siglo ii los autores atestiguan el fracaso de esa legislación natalicia. El año 320 Constantino derogó esas medidas (Gaudemet, 1993, p. 54 y 106).
1037. Lerner, 2017, pp. 262-263.
1038. Brundage, 1993, p. 17.
1039. Grelot, 1996, pp. 61-62.
1040. Gaudemet, 1993, p. 104.
1041. Brown, 1988, pp. 148-150.
1042. Brundage, 1993, pp. 17-18 y Gaudemet, 1993, pp. 104-105.
1043. Entre otras cuestiones, exigieron a sus clérigos que fueran *unios uxoris vir*, es decir, que no estuvieran casados en segundas nupcias, ni casados con una mujer que ya lo hubiese estado anteriormente (Gaudemet, 1993, pp. 105-106). El Concilio de Laodicaea, por ejemplo, instaba a los viudos no precipitarse y a que se dedicaran a la oración y al ayuno antes de contraer segundas nupcias. El Segundo Concilio de Braga en el siglo vi fue más lejos, exhortando a los bínubos a que hicieran penitencia por su lasciva conducta, una medida reiterada por otros concilios. Más aún, los clérigos que se casaban con viudas perdían la posibilidad de medrar en la Iglesia (Brundage, 1993, pp. 17-18).
1044. Ariès, 1981, pp. 28-30.
1045. Sínodo de Palencia de 1545, Synodicon, 1997, vii, p. 657, citado por Usunáriz, 2005, p. 245, n. 71.
1046. Así consta en el Sínodo de Mondoñedo de 1534, Synodicon, 1981, i, p. 58. Citado por Usunáriz, 2005, p. 245, n. 72.
1047. Tanto Hernández Bermejo (1987-1988, p. 187) como Mariló Vigil (1986, pp. 199-205) se han referido a este debate, analizándolo a través de las obras de Juan Luis Vives, el padre Astete, Juan Pineda, Osuna, Andrade, fray Antonio de Guevara y otros.
1048. Citado por Vigil, 1986.
1049. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 352.
1050. Guevara, *Reloj de Príncipes*, p. 835.
1051. Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 357.
1052. Brundage, 1993, pp. 23-26; Gactó, 1988, pp. 24-32; Rosenthal, 1993, pp. 34-35.
1053. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970, nº 159012 y nº 099735.
1054. Todd, 1999, pp. 70-75.
1055. Citado por Vigil, 1986.
1056. Espinosa, *Diálogo en laude de las mujeres*, pp. 271-273.
1057. Testimonio de Jerónimo Solano, Sesma, 1663. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087560, fol. 24r-25r.
1058. Burguière, 1981, Ginzburg, 1981 y Grinberg, 1981.
1059. Enríquez, 1996, Mantecón, 2002a y Usunáriz, 2005.
1060. Ingram, 1984.
1061. Matthiews Grieco, 1992, pp. 97-99.
1062. Usunáriz, 2005, pp. 236-237 y 241.
1063. Thompson, 1995, p. 531.
1064. Ibíd., p. 520.
1065. Usunáriz (2005) pone el ejemplo de un clérigo de Yelz, acusado de tener una conducta pecaminosa con sus feligresas, y la marquesa de Falces, con un motín antiseñorial como fondo.
1066. Ariès, 1981, pp. 30-31.

1067. Arizkun Cela, 1988a, pp. 163-164 y Lanza García, 1988, pp. 49-50.
1068. Hufton, 1996, p. 191.
1069. Segalen (1981, pp. 69-70) ha llegado a hablar de un tabú en torno al trabajo doméstico de los varones.
1070. Klapisch-Zuber, 1981. Aunque este término ha sido muy cuestionado. Ver Calvi, 1994a, D'Amelia, 1997 o el capítulo referido a este tema en este mismo trabajo.
1071. Diefendorf, 1982, pp. 392-393.
1072.- Todas estas cuestiones han sido analizadas en el capítulo anterior.
1073. Lanza García, 1988, pp. 49-50.
1074. Matthiews Grieco, 1992, pp. 97-99. Hufton, 1996, p. 197. Sobre el recelo de la comunidad y de los clérigos ver: Gaunt – Löfgren, 1981, p. 52.
1075. Burguière, 1981, p. 43.
1076. Lanza, 2007, p.158.
1077. En la probanza de Martín de Villanueva testificaron, entre otros, Sancho Loperena, Joanes de Busunáriz o Graciana de Cemborain, Badostain, 1585. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 132611, fol. 29r-32v.
1078. Respuesta y reacusación de Martín de Villanueva, Badostain, 1585. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 132611, fol. 21r-v.
1079. Resulta de la información de disculpa de Juan de Briones, Falces, 1678. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204124, fol. 6r-v. Declaración de Juan de Briones, Falces, 1678. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204124, fol. 15r-v.
1080. Davis, 1990, p. 93 y Matthiews Grieco, 1992, pp. 97-99.
1081. Ariès, 1981, p. 30.
1082. Usunáriz, 2005, pp. 242-243.
1083. Mikelarena (1995) habla del tardío acceso al matrimonio.
1084. A principios de la Edad Moderna, en la Vitoria estudiada por el autor, un importante sector de jóvenes vivía en condiciones precarias, ello unido a determinadas coyunturas, como la carestía de trigo y el azote de peste de la primera década del xvi, los llevó al umbral de la marginación. Así habría un importante grupo de personas insatisfechas porque difícilmente podían formar una familia (Bazán Díaz, 1995, pp. 136-138).
1085. Testimonio de Federico Verges, Cascante, 1602. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100082, fol. 4v-5v.
1086. Testimonio de Esteban Ruiz. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100082, fol. 5v-6r.
1087. Testimonio de María de Santofuego. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100082, fol. 28v-29r.
1088. El *charivari* «servía como una forma de violencia comunitaria para el disciplinamiento social» (Usunáriz, 2005, pp. 242-244 y 253-254).
1089. Kamen, 1999, p. 10.
1090. Usunáriz, 2005, p. 250.
1091. Lanza, 2007, p.158.
1092. Testimonio de Pedro de Águeda, Cascante, 1602. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100082, fol. 38r-39r.
1093. Citado por Usunáriz, 2005, pp. 249-250.
1094. Ariès, 1981, p. 31.
1095. Burguière, 1981, p. 45.
1096. En los sínodos franceses e italianos se condenaron las cencerradas. Se dictaron penas contra quienes dijesen palabras injuriosas contra los novios, sobre todo mientras se decía misa, pero la prohibición se restringía al espacio sacro. También se castigó a los sacerdotes que participaran de tales burlas. Pero parece que para la Iglesia la cencerrada no era un problema de primer orden, salvo si había algún sacerdote implicado (Usunáriz, 2005, pp. 244-246).
1097. Se legisló para proteger a los hijos del primer matrimonio, pero no para prohibir las segundas nupcias. En la Novísima Recopilación de Elizondo, libro xii, tít. 24, ley 6, p. 417, se recoge el castigo contra las cencerradas.
1098. Resulta de la información, Cascante, 1602. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 100082, fol. 32v-34v.
1099. Caro Baroja, 1980, pp. 57-58.
1100. Davis, 1993, p. 107
1101. Usunáriz, 2005, p. 251.
1102. Calvi, 1994a, pp. 127-128.

Capítulo VIII. El trabajo de las viudas

«después de viuda, que puede haber 16 años, […] ha pasado su vida y se ha sustentado trabajando a hilar la rueca y otras veces a ir a lavar paños y también con lo que le daban algunas personas que ha cogido por huéspedes en su casa en dos o tres camas que tiene, y que de esta manera se ha procurado sustentar sin hacer mal a nadie»1103.

Desde que su marido falleció, Cristina de Agorreta había sobrevivido ejerciendo diversos trabajos: había sido lavandera, costurera y había acogido huéspedes. Esta viuda de la calle San Gregorio de Pamplona representa uno de los muchos casos de aquellas mujeres que tras perder a su cónyuge salían adelante sin otro recurso que su trabajo. Para algunas, su trabajo sería su principal sustento y el de sus hijos, para otras sería una forma de aportar ingresos complementarios al núcleo familiar.

1. El siglo XVI, ¿un obstáculo en la participación laboral femenina? La invisibilidad del trabajo femenino

La muerte de su esposo hizo que Cristina se viese obligada a trabajar para subsistir, pero, seguramente, también en vida de su marido esta viuda de Pamplona habría contribuido a la economía familiar con su trabajo fuera y dentro del hogar. Lamentablemente la historiografía que se ha acercado al estudio del trabajo femenino en el Antiguo Régimen ha constatado la dificultad de valorar y cuantificar dicha contribución. En este sentido, Barbara Hanawalt considera que para la investigación el problema estriba en encontrar las evidencias de cómo dividían las responsabilidades económicas del hogar los esposos. Al acercarnos a esta cuestión parecería que la aportación del esposo representaba casi la totalidad del sustento familiar. Para la autora ello se debe a que mientras que el trabajo femenino se desarrollaba principalmente en el ámbito privado y doméstico –lo cual conlleva menos rastros en las fuentes–, el trabajo masculino estaba más asociado a lo público y, por lo tanto, ha dejado un mayor número de huellas en los documentos1104. Es decir, el mutismo de las fuentes podría llevarnos a engaño.

Este silencio se extendió a su vez a las fuentes estadísticas empleadas por los estudiosos del siglo xviii, ya que estas tendían a infravalorar la participación de la mujer en el trabajo. Al acercarse al hospedaje en la Pamplona del Setecientos, Erdozáin y Mikelarena dan fe de este hecho. Incluso cuando, como en este caso, el trabajo de las mujeres servía para aumentar

el patrimonio familiar, los autores han encontrado pocas noticias respecto a su labor. La acogida de huéspedes era una práctica que formaba parte del mercado de trabajo sumergido o no reglado, lo cual dificulta su detección en el apartado socio-profesional de censos como el de Floridablanca (en este caso la versión conservada en el Archivo Municipal de Pamplona del año 1786). Según los autores, esta infravaloración se acentuaba más en las áreas rurales que en las urbanas, ya que normalmente la participación de la mujer en las labores agrarias solía quedar totalmente silenciada1105. En este sentido, Florentino López Iglesias también habla de la dificultad de estudiar el trabajo femenino en Oviedo. En el Catastro de Ensenada de 1753 solo se hace referencia a aquellos trabajos remunerados: por ejemplo, los hombres eran contabilizados como labradores si tenían entre 18 y 60 años, mientras que las mujeres solo constaban si eran cabezas de familia1106.

Por otro lado, aunque las mujeres participaban activamente en las labores del campo, su contribución a la economía familiar era a menudo irregular y variable, lo que tampoco ayuda a su análisis. La sociedad del Antiguo Régimen se caracterizaba por los ritmos irregulares del trabajo marcados por las estaciones, al contrario de la sociedad capitalista regida por un trabajo continuo y regular. El campo exigía diferentes labores que iban cambiando a lo largo del año y ello contribuía a que las mujeres alternaran sus tareas domésticas con el trabajo en el huerto familiar o en otras tierras junto a sus padres, hermanos o maridos1107.

Esta invisibilidad en las fuentes, junto al abandono de los trabajos públicos a favor de los realizados en el ámbito doméstico y la variabilidad de su trabajo, llevó a los primeros estudiosos a considerar el siglo xvi como el comienzo del declive de la participación femenina en el trabajo. La principal promotora de esta idea fue Alice Clark a través de su obra *Working life of women in the seventeenth century*, publicada en 19191108. En su estudio argumentaba que el siglo xvi había supuesto una importante crisis en el desarrollo histórico de la mujer inglesa ya que la producción económica se había distanciado de los hogares. Por lo tanto, las mujeres habrían sido limitadas a roles domésticos, su papel como productoras de bienes habría disminuido y se les habría negado el acceso al mundo laboral masculino1109. Las tesis de Clark fueron aceptadas hasta los años 80 cuando los estudios concretos de diferentes regiones inglesas hicieron comprender que no existía un progresivo declive en la importancia económica de la mujer sino que había diferencias dependiendo de la condición social o el entorno de estas mujeres1110. El trabajo femenino fluctuaba en función de las condiciones locales y en épocas de expansión su mano de obra era requerida mientras que en épocas de menor producción eran sustituidas por hombres1111.

La obra colectiva sobre el trabajo de las mujeres en la Europa preindustrial dirigida por Barbara A. Hanawalt recoge el guante del debate iniciado por la pionera obra de Clark. Hanawalt se pregunta si existió un deterioro en la posición económica de las mujeres en el siglo xvi1112. La autora no se atreve a dar una respuesta afirmativa y definitiva a esta pregunta, pero destaca que el nivel adquisitivo de las mujeres descendió en el Quinientos –claro está que este empobrecimiento se enmarcaba en un periodo de crisis general. Por otro lado, y siguiendo con esta obra colectiva, mientras que Klapisch-Zuber observa una menor presencia de sirvientas respecto al siglo anterior, Otis y Wiesner, respectivamente, ven en el aumento demográfico del siglo xvi una oportunidad para las nodrizas y las parteras –a más nacimientos, mayor trabajo para ellas. Por lo que Hanawalt concluye que, si bien es cierto que la Edad Media ofreció mayores oportunidades laborales a las mujeres, la primera Edad Moderna no supuso una ruptura total, ya que sus oportunidades variaron en función de los ciclos sociales y demográficos y de las necesidades familiares1113.

Claudia Opitz, por su parte, se plantea esta misma pregunta: ¿supuso la Modernidad una limitación para el trabajo femenino? La autora constata una creciente misoginia en los derechos de gremios de finales de la Edad Media y el avance durante el siglo xvi de presencia masculina en oficios que antes se consideraban femeninos. Ello, según la autora, ha dado lugar a la tesis del «desplazamiento de la mujer fuera de la vida laboral» y la «intensificación doméstica» del trabajo femenino (que alcanzó su cénit en los siglos xix y xx). Opitz añade que estas tesis no han tenido en cuenta que durante el Cuatrocientos y el Quinientos otros sectores, como la venta al por menor, tuvieron como protagonistas a las mujeres y que los talleres asociados a los gremios no fueron el único marco en el que se desarrolló la actividad laboral femenina1114.

A esto habría que añadir que el trabajo que llevaron a cabo las mujeres urbanas y rurales de la Edad Moderna era muy variable, por lo que el silencio de las fuentes se debería más a su carácter sumergido que a su inexistencia. Autoras como Mª Isabel Val Valdivieso se refieren incluso a la importante presencia femenina en los trabajos visibles y remunerados realizados fuera o dentro del hogar. Según la autora, es fácil encontrar a mujeres trabajando en el servicio doméstico, el comercio al por menor1115 o en sectores productivos como el textil –tradicionalmente ligado al mundo femenino–, e, incluso, participando en otras actividades como el arreglo de caminos, tareas agrícolas o algunos oficios artesanales en las ciudades1116.

Al fin y al cabo, durante siglos, y también hoy, las mujeres han combinado sus labores domésticas con trabajos fuera del hogar que han contribuido a la economía familiar. Perry destaca que, antes del gran crecimiento demográfico del siglo xvi, mucha gente había trabajado fuera de las murallas de la ciudad, y muchos de estos trabajos, como el cuidado de las cabras, la elaboración de productos lácteos, la recogida del esparto o la producción de frutas y verduras eran exclusivamente femeninos1117; pero, además del trabajo manual, muchas mujeres colaboraron en la administración de las explotaciones ganaderas y agrícolas de la familia; mientras que algunas damas de la nobleza gobernaban directamente sus señoríos; en las ciudades, las mujeres de los artesanos y pequeños comerciantes, además del trabajo doméstico habitual, ejercían una actividad remunerada fuera del hogar1118; por no hablar de aquellos trabajos eminentemente femeninos como la ya mencionada venta al por menor de algunos productos, la labor de las nodrizas o la de las parteras1119.

Pero, seguramente, su mayor contribución se daba en el entorno doméstico, pues su trabajo era vital para la supervivencia del núcleo familiar. Por ejemplo, en aquellos grupos sociales donde la economía era débil, el trabajo de la mujer era imprescindible para sufragar los gastos familiares1120. A esto se sumaba que las mujeres eran en su mayoría trabajadoras y madres, por lo que a ellas correspondía la labor esencial de criar y educar a los vástagos1121. Cuando trabajaban con y para la familia, su actividad favorecía a todos porque su labor no era retribuida. Mientras que cuando trabajaban fuera, su labor seguía beneficiando a sus familias. Según King, a pesar de la importancia de su trabajo, el reconocimiento que recibieron las mujeres de los siglos xvi y xvii era mínimo; pagas muy bajas, y a veces ni siquiera eso, compensaban los esfuerzos del proletariado femenino1122.

Así pues, la invisibilidad del trabajo femenino en las fuentes debido a su alternancia, su carácter privado, poco reconocido y sumergido, ligado muy a menudo al ámbito familiar, no debe llevarnos a equívocos1123. Si bien es cierto que el adoctrinamiento femenino de los siglos xvi y xvii fundamentado en la castidad y la maternidad y en la importancia de lo doméstico debió influir en la preferencia por un tipo de trabajos relacionados más con los cuidados, el hogar y la crianza, los estudios realizados a partir de los 80 del siglo pasado han

demostrado que la aportación de las mujeres al desarrollo económico de la primera Edad Moderna fue más importante de lo que la historiografía tradicional había reconocido. Sin su contribución, muchos hogares no hubieran salido adelante. Por eso, si importantes fueron los ingresos complementarios que como hijas, hermanas o esposas las mujeres de los siglos xvi y xvii aportaron a las economías familiares, imaginemos cuán importantes fueron los ingresos de aquellas mujeres que, tras la pérdida del marido, pasaron a ser cabeza de familia y, por lo tanto, prácticamente la única fuente de ingresos.

2. Las viudas como cabeza de familia: una figura más visible

Al enfrentarse al debate en torno al declive de la presencia femenina en el mundo laboral en el siglo xvi, Hanawalt no duda en nombrar una importante excepción: las viudas[1124]. Como explicaré, gracias a una serie de prerrogativas, las mujeres que habían perdido a sus esposos tenían acceso a un lugar en el mercado laboral vetado para el resto de mujeres, lo cual las convierte en un sujeto de estudio más visible. Pero, además, como han apuntado diferentes investigaciones, en el apartado socio-profesional de muchos censos solo se mencionaba la ocupación laboral de la mujer cuando esta era el cabeza de familia del hogar[1125]. Y ocurre que, según los estudios demográficos, entre los cabezas de familia femeninos el estado de viudedad era, con mucho, el más frecuente.

Los trabajos de Klapisch-Zuber o Calvi para la Florencia del siglo xv y xvi, respectivamente, hablan de entorno al 15% de núcleos dirigidos por viudas, cifra que sería inferior en el campo[1126]. Mientras que en el mundo rural sevillano de finales del siglo xv y principios del xvi las cifras florentinas se quedaban cortas, pues entre el 14% y el 18% tenían un cabeza de familia femenino, siendo la gran mayoría viudas[1127].

En general, los trabajos centrados en el siglo xviii siguen manteniendo estas cifras. Es decir, una cuarta parte de los hogares tenían como cabeza de familia a una mujer, de estos al menos la mitad estaban dirigidos por una viuda: en Reims el 24% de los hogares urbanos estaban gobernados por mujeres, entre estos más de la mitad habían visto fallecer a sus maridos[1128]; en Castilla, a mediados del Setecientos, ser viuda y estar al frente de un hogar ocurría en una décima parte de los establecimientos domésticos de Burgos, cifra que constituía el 80,5% de las jefaturas femeninas[1129]; en Galicia, hacia la misma época, los porcentajes de núcleos familiares gobernados por mujeres eran elevados, entre el 25% y 30% de los casos, y entre estos los hogares dirigidos por viudas aventajaban a los encabezados por solteras, ya que suponían más del 70%[1130]; en Oviedo, la cuarta parte de los hogares del xviii tenían como cabeza de familia a una mujer, de los cuales en torno al 60% contaban con viudas solas o con hijos como responsables del núcleo familiar[1131].

Quienes se han acercado a estas fuentes coinciden en que, a medida que se avanza en la franja de edad estudiada, la presencia de las viudas es mayor[1132]. Por otro lado, las viudas se hacían cargo del núcleo familiar con mayor frecuencia en la ciudad que en el mundo rural, donde la presencia de las solidaridades familiares les ofrecía la oportunidad de encontrar refugio[1133]. Así pues, como cabeza de familia, un alto número de viudas se vieron en la tesitura de tener que sacar adelante a sus familias, en el caso de tener hijos a su cargo, o a ellas mismas.

Dejando a un lado a aquellas que podían sobrevivir gracias a sus dotes o a los bienes

heredados de sus maridos, las que no contaban con este patrimonio, o cuando este era insuficiente, encontraban pocas alternativas: por un lado podían volver a casarse. Pero en una sociedad como la de la primera Edad Moderna con graves problemas económicos, con un crecimiento poblacional importante y con un alto número de viudas, la opción de contraer segundas nupcias era limitada para ellas1134. Según King, las opciones de futuro de aquellas que habían sobrevivido a sus esposos eran inciertas, por ello, y a pesar de los bajos salarios percibidos, el trabajo era un recurso al que aferrarse para sobrevivir1135.

Sus testimonios y los de sus vecinos confirman esta idea: María de Palacios, viuda de un maestro platero de Pamplona, mantenía la tienda de su marido abierta y explicaba que «con este ejercicio y modo de vivir […] ha sustentado y sustenta su casa, hijos y familia y de otra suerte hubiera quedado pobre y sin remedio»1136; en Carcastillo el testigo Miguel Sanz narraba que la viuda Catalina Abaiz, madre de dos pequeñas, «no tiene bienes algunos con qué sustentarlas si no es sirviendo a otro, como lo hace ahora»1137; por su parte, Graciana de Maquirriain era vecina de la viuda María de Elorz y reconoce que «sabe lo pasa con mucha necesidad por no tener de donde sustentarse a ella y a sus hijos sino lo trabaja»1138; María de Berrio declaraba que tanto ella como sus dos hijos y su anciano padre sobrevivían gracias a las limosnas que recibían y al trabajo de la viuda1139; Sebastiana de Mallen no tenía hijos que alimentar, pero ella misma manifestaba que era pobre y que «ha 20 años que tiene tienda despeciería y otras cosas de mercería vendiendo aquellas por menudo, con lo cual se ha sustentado y sustenta por no tener otro modo de vivir por estar baldada»1140.

En estos casos, la realidad chocaba con aquel ideal de viuda virtuosa descrita por tratadistas y dramaturgos que alababan a aquellas que permanecían enclaustradas en sus casas. Clérigos como Juan de Soto se mostraron especialmente preocupados por aquellas viudas que salían del hogar para ganarse un salario1141. Aquellas que permanecían en casa eran alabadas por sus vecinos. Ese era el caso de Graciana Remírez, vecina de Cascante, que mientras vivió su marido, el vidriero Pedro Laborea, siempre había sido muy honrada y virtuosa. Incluso, cierto tiempo que su esposo tuvo que ausentarse, su esposa se quedó en casa sustentando a su hijo con lo que sacaba de hilar la rueca. Su ejemplo era admirable, pues, «desde que feneció su dicho marido, ha vivido honesta y recogida que no iba al río ni al campo»1142.

Pero, pese a los consejos de los moralistas, pocas podían seguir el ejemplo de Graciana y permitirse el lujo de permanecer en casa llorando la muerte de su esposo. Guevara se mostraba más compasivo con ellas:

«Si por caso queda pobre y no le queda hacienda, piense cada uno qué tal puede ser su vida; […] una mujer que ha de mantener hijos y familia sobra de razón tiene para estar angustiada de ver que, si se ha de mantener con la aguja, aun no tiene para pan y agua; si lo ha de ganar con su cuerpo, pierde su alma; […] ¿qué corazón les abastecerá para sufrir tantas afrentas y qué ojos se abstendrán de no derramar infinitas lágrimas?»1143.

Al fin y al cabo, y pese a las recomendaciones de los tratadistas, ¿qué otra alternativa tenía una mujer que tras la muerte de su esposo había pasado a ser el cabeza de familia, que no podía optar a un nuevo matrimonio y que no contaba con bienes con los que sustentar a su familia? Ninguna. Trabajar era una cuestión de supervivencia. Pero además del trabajo remunerado, la viuda no podía desatender sus obligaciones diarias que, por otra parte, eran duras y ocupaban gran parte de su jornada. Estas tareas no se diferenciaban de las realizadas por otras mujeres de otros estados y, como señalan Hanawalt o King, aportaban gran riqueza a la economía familiar y eran tan imprescindibles como el trabajo retribuido1144.

3. Los quehaceres diarios

La jornada laboral de una mujer era larga y comenzaba muy de mañana1145. Raffaella Sarti calcula que las mujeres pasaban tres o cuatro horas diarias cocinando; una hora abasteciendo la casa de leña y agua; otra hora ocupadas en mantener la lumbre encendida; si tenían niños en edad de pecho pasarían buena parte del día amamantándolos y un total de tres horas diarias cuidando de los pequeños; dos horas limpiando la casa y otras dos confeccionando vestidos y cosiendo; cuatro horas semanales haciendo la colada; además, si pertenecían al ambiente rural, ocupaban casi una hora en la huerta y dos o tres horas en atender y ordeñar animales1146; pero también debían hacer el pan, que podían llevarles tres horas semanales; finalmente, tenían que acudir a comprar los bienes básicos de los que carecían, hacer conservas, etc1147. Las mujeres de la ciudad cumplían a su vez con la mayoría de estos quehaceres1148. Además, como explicaré, dado que la población del Antiguo Régimen pertenecía en su mayoría a ambientes rurales, describir la jornada de una mujer de campo equivale a plasmar la realidad de la mayoría de mujeres de la Edad Moderna.

Una de las primeras labores diarias de una mujer era encender el fuego con el que calentar la casa y preparar el desayuno. Explica Françoise Pipponier que las mujeres, con la ayuda de aquellas hijas o hijos que fueran demasiado jóvenes para trabajar en el campo o en un oficio, debían ocuparse de la recolecta de la madera muerta y de llevarla a casa1149. Según explica Sarti, la operación larga y costosa de encender el fuego y mantenerlo encendido estaba reservada a los criados, si los había, o si no a las mujeres. Estas se dedicaban en invierno, en la fría mañana y a oscuras, a preparar la lumbre y su labor ha quedado descrita en una vieja canción inglesa: «por la mañana, cuando me levanto, antes de vestirme y arreglarme, barro y limpio la casa si hace falta o, si hace frío, prendo la lumbre»1150.

Además, para la bebida como para la cocción de los alimentos o la limpieza, el aprovisionamiento del agua era otra de las tareas que se le encomendaban. Aunque los aguadores solían ser hombres (como en la obra de Velázquez, *El aguador de Sevilla*), la tarea de sacar el agua del pozo y llevarla hasta casa se encargaba a las mujeres, los niños y los sirvientes. Además, como el agua era necesaria a diario y solo las casas de clase alta disponían de pozos, las mujeres debían desplazarse hasta las fuentes, recorriendo a veces grandes distancias1151. Por ello, las fuentes y los manantiales se convirtieron en lugares comunes en los que las habitantes de ciudades y pueblos se encontraban y desencontraban, charlaban y trabajaban1152. Estos desencuentros preocuparon a las autoridades de Pamplona, por ello en el siglo xviii establecieron un horario para que las mujeres acudieran a las fuentes de forma ordenada. De este modo se intentaba evitar el encuentro entre hombres y mujeres que podía originar situaciones consideradas inmorales1153.

El caso de la viuda Elena de Añézcar parece justificar la preocupación de las autoridades pamplonesas. Esta vecina de Iza había enviudado hacía cuatro años y desde entonces Martín de Ollacarizqueta la seguía y solicitaba «para que concediese con cópula carnal con ofrecimientos que le hizo de que la casaría bien y le daría más de 100 ducados de dote y así bien si alguna criatura pariese de él la tomaría, criaría y miraría por ella». Ella se negó y rechazó sus «ofrecimientos», así que Martín decidió acecharla en aquellos lugares a los que la viuda solía acudir. Por eso, cuando Elena se dirigió hacia la fuente del lugar «como

acostumbraba cada día» para llenar «un cántaro de agua», allí aguardaba Martín, que al ver que no estaban «las mujeres que están ni otra persona alguna […] en la dicha agua la conoció carnalmente»1154.

Muchas fuentes de Pamplona eran utilizadas por las campesinas de la Cuenca que semanalmente se dirigían a la ciudad a vender sus productos. La afluencia femenina en estas fuentes daba lugar a populares dichos y comentarios1155.

Una vez llevada el agua y encendido el fuego, la mujer podía disponerse a cocinar. La cocina, reino femenino, aparece como telón de fondo habitual en las narraciones de los pleitos protagonizados por viudas. Ello, sin duda, responde al carácter femenino de esta estancia y a la cantidad de labores que en ellas realizaban las mujeres: allí cocinaban, limpiaban, hilaban, cosían, se calentaban, charlaban y se peleaban.

A pesar de que en las clases altas se comenzó a instaurar la costumbre de que los fogones estuvieran dirigidos por un hombre –sobre todo en Francia–, en las clases medias y bajas las mujeres seguían guisando: ellas se encargaban de preparar los alimentos, de conservarlos y de servirlos1156.

La limpieza también era cosa de mujeres. Sus instrumentos eran sencillos: escoba y trapos1157. En Pamplona, la limpieza de calles y plazas estaba a cargo de las mujeres y criadas, obligadas a limpiar las delanteras de sus casas para evitar la suciedad provocada por la acumulación de aguas residuales que podían provocar enfermedades1158. De hecho, las Ordenanzas del barrio de la Torre Redonda de Pamplona decían:

«Otrosí, por cuanto por no barrer las mozas de la dicha rúa y barrio las puertas y calle cuando hay lodos e inmundicias por buena orden dejan de estar la calle limpia y entre ellas hay muchas riñas y barajos y por remediar lo susodicho ordenamos que cuando quiera que hubiere lodo e inmundicias en la calle y puertas de la dicha rúa, sean tenidas y obligadas las dichas mozas que son y serán de los vecinos y habitantes de la dicha rúa de barrer y limpiar la calle y puertas tomando las inmundicias, lodo y suciedad […], cuando semejante lodo e inmundicias hubiere pague cada una de las dichas mozas de pena una tarja»1159.

Pero no solo se encargaban de limpiar las calles, también debían limpiar sus casas y ropas. La viuda María de Berrio estaba presa en las cárceles reales de Pamplona acusada de alcahuetería. Su procurador solicitó su libertad:

«Porque tengo averiguado que la dicha mi parte está con dos criaturas que le dejó su marido que la mayor no tiene cinco años, y con su padre, que es hombre de 80 años, muy impedido, que no puede trabajar por su vejez […] y con lo que la dicha mi parte trabaja sustenta a su padre y criaturas y si le faltase a su padre no solamente la comida, pero aún la limpieza que le hace la dicha mi parte, se moriría luego»1160.

Sus quehaceres diarios, o lo que comprendía el «oficio de las mujeres», eran actividades bien vistas por tratadistas como Juan Luis Vives, no solo porque se desarrollaban en la protección del hogar, sino porque contribuían a preservar e incrementar los bienes de sus maridos1161. Asimismo, las féminas se encargaban de otras tareas que requerían parte de su tiempo semanal. Entre estas ocupaciones estaba la elaboración del pan. Explica Piponnier que el desarrollo del molino hidráulico, y luego del eólico, ahorró el trabajo de molienda manual, aunque no las idas y venidas para hacer moler el grano. En el campo, donde se empleaba el sistema de horno común, y en la ciudad, donde todavía en el siglo xv los horneros, e incluso los panaderos, cocían los panes amasados en casa1162.

En cuanto a los molinos, definidos por Val Valdivieso como espacios femeninos, aunque las esposas fueran corresponsables en los contratos y, algunas –sin necesidad de ser hijas o esposas–, apareciesen como titulares por derecho propio, en general eran propiedad de los

hombres. Pero antes de ir al molino el grano era pesado y aquí las mujeres tenían cierta relevancia, pues podían ser las «encargadas del peso». Por ejemplo, en Lekeitio el concejo encargó a María Ibáñez de Yraugui que, con el fin de defender a las vecinas de los fraudes de los molineros, pesase el grano antes y después de ser molido. En este sentido, las roderas o molineras bilbaínas fueron percibidas como un peligro por su tendencia a defraudar en el peso del grano y la harina. Pero sobre todo estaban mal vistas aquellas que aceptaban moler trigo de otra procedencia distinta a la villa o ciudad1163.

Una vez molido el trigo y amasado el pan, las mujeres procedían a su cocción. En el transcurso de este quehacer a veces se producían peleas entre aquellas que estaban trabajando. Por ejemplo, en 1561, mientras varias vecinas de Lizasoain cocían el pan en el horno, a la viuda María Juan de Irigoyen se le debió quemar y, enfadada, y «con mucha alteración dijo palabras de reniego deciendo que renegaba de Dios y aún mentó a Nuestra Señora, aunque no oyó si renegó de ella y que también renegó de la barriga de su madre y de las rodillas de su padre porque se le perdía el pan»1164.

En definitiva, como explicaba al comienzo de este punto, los quehaceres diarios de las mujeres comenzaban temprano y no parecían tener fin. A estos debemos sumar la crianza de hijas e hijos, si los tenían. Del mismo modo, muchas realizaban trabajos fuera del ámbito doméstico que suponían un complemento económico importante para la familia.

4. Sobrevivir en el campo

4. 1. Consideraciones previas sobre el estudio del trabajo de las viudas en el campo

Estudiar el trabajo de las viudas en el campo supone observar la forma de sobrevivir de la mayoría de las mujeres que habían enviudado en la Edad Moderna. Al fin y al cabo, en los siglos xvi y xvii una gran parte de la población vivía en ambientes rurales. Y es que, aunque tras la crisis demográfica bajomedieval las ciudades se encontrasen en un periodo de crecimiento, en la primera Edad Moderna la mayoría de la población europea seguía viviendo en el campo1165.

Dentro del continente europeo, Navarra no era una excepción: de los 150.000 habitantes que se calcula tenía el Reino de Navarra a mediados del siglo xvi1166 y 160.000 en el xvii1167, la mayoría vivían en núcleos con escasa población1168. De hecho, según los estudios de Floristán Imízcoz, los años de transición entre la época medieval y la moderna no fueron de desarrollo urbano sino más bien lo contrario. Por ejemplo, si en 1427 casi uno de cada tres habitantes de la merindad de la Montaña vivía en Pamplona, en 1553 solo vivían uno de cada cinco; mientras que la ciudad de Estella perdió la importancia alcanzada en el siglo xiii, y nunca la llegó a recuperar. Por ello, la impresión de Floristán es que, en proporción, el aumento poblacional se produjo más en las zonas rurales que en las urbanas1169. De hecho, Peio J. Monteano calcula que entre el siglo xiv y xvi ocho de cada diez navarros continuaban viviendo en núcleos netamente rurales1170. Claro está que no todo el campesinado navarro vivía en las mismas condiciones. Cuenta Usunáriz que en Navarra predominaba la pequeña y mediana propiedad, cultivada en su mayoría por propietarios o arrendatarios que compaginaban la labor en el campo con trabajos

artesanales[1171].

A esto hay que sumar que incluso en ciudades como Pamplona, que durante los siglos xvi y xvii rondó la cifra de 10.000 habitantes[1172], muchos complementaban sus ingresos, cuando no eran los únicos, con el trabajo en sus tierras. Hacia 1679, el 24% de la población activa de la capital se dedicaba a la agricultura[1173]. Este número no varió demasiado en el siglo posterior ya que, a tenor de los estudios de Mikelarena, el 26% de los cabezas de familia de los 2.760 hogares de Pamplona estaban relacionados con la tierra[1174]. Se trataba principalmente de hortelanos de la ribera del Arga o viticultores que vivían gracias a la fuerte demanda de sus convecinos[1175]. En su mayoría eran arrendatarios y jornaleros, siendo pocos titulares de la tierra[1176]. Por lo tanto, la descripción de la vida laboral de una viuda de campo podría servir también para muchas otras viudas de ciudades como Pamplona que habían heredado, usufructuaban o arrendaban tierras con las que salir adelante.

Siguiendo con las consideraciones previas sobre el mundo laboral de las viudas y sus quehaceres en el campo, quisiera advertir de la dificultad que he hallado a la hora de encontrar fuentes para el estudio de este punto: esto se debe a que el trabajo agrario femenino está especialmente silenciado en los documentos[1177]; pero también a que la labor realizada por las viudas en el ambiente rural no fue excesivamente diversa a la realizada por otras mujeres casadas o solteras[1178]. Es en la ciudad, especialmente en el contexto gremial, pero también en otros sectores como el hospedaje, donde las viudas representan un sujeto de estudio singular y característico. Por todo ello trataré de desarrollar una imagen de la vida de estas mujeres a través de los testimonios que he hallado en los procesos transcritos. De forma indirecta se describen actividades cotidianas realizadas por las viudas que servirán para ilustrar su trabajo en el mundo rural.

Finalmente, y a tenor de los estudios citados, parece que la supervivencia de las viudas fue menos dura en el campo: los estudios demográficos apuntan a una mayor red de solidaridades, sobre todo familiares, a la que una mujer que hubiera perdido a su esposo podía acudir. De hecho, los censos estudiados hablan de una menor presencia de viudas al frente de hogares o como cabezas de familia en los ambientes rurales[1179]. Es decir, las viudas del campo vivían con hermanos, padres, suegros o cuñados, e, incluso, junto a sus hijos e hijas adultos con mayor frecuencia que las de las ciudades.

Una de aquellas viudas que sobrevivían en el campo gracias a la ayuda de un familiar era la anciana de Ekai Juana de Santesteban, que, por ser «pobre mujer de solemnidad […], vive bajo el amparo de lo que gana por sus brazos» su hijo menor Juan, que vivía en Izurdiaga, desde donde le enviaba a su madre lo necesario para mantenerse[1180]; o María de Olcoz, vecina de Barasoain, que era amparada por su hija menor, que «aunque es sumamente pobre, la ha alimentado hasta ahora»[1181]; Magdalena de Urricelqui, por su parte, vivía en Elkano junto a la hija de su primer matrimonio y al hijo de su segundo matrimonio que a sus 18 años era quien trabajaba la tierra[1182]; mientras que Catalina de Güesa en 1565, cinco años después de haber enviudado, continuaba viviendo en Cáseda con su suegro en la casa de este[1183].

4.2. Trabajar y administrar la tierra

«el dicho Jerónimo y la dicha Joana de Aguinaga, (marido y mujer) […] rancaron y plantaron la viña de Argarai y Mendillorri y la viña de Aranzadi […] y que, después de

muerto el dicho Jerónimo, (Joana) ha labrado y labró las dichas viñas y podó y […] ha labrado la viña de Aranzadi y ha levado el fruto del higo»1184.

Joana de Aguinaga había trabajado junto a su marido arrancando las malas hierbas y plantando las viñas. Entre ambos habían conseguido sacar la tierra adelante y vivir con comodidad. Pero un día de 1537 Jerónimo murió y Joana se quedó sola. Podemos imaginar la tristeza que sintió la joven de Pamplona al perder a su compañero, su mundo se detenía. Pero muy pronto la cruda realidad reclamó su esfuerzo; la tierra seguía su ciclo y exigía trabajo, así que Joana se dedicó a arar, sembrar, recoger y podar. Que el campo no da tregua es una realidad que las viudas conocían muy a su pesar.

Muchas mujeres europeas no corrieron la misma suerte que Joana, pues se vieron obligadas a abandonar la tierra tras la muerte de sus esposos. Esto sucedía principalmente cuando se trataba de tierras sujetas a un contrato de alquiler pues, a menudo, dicho contrato cesaba al morir el titular. Así ocurría en Inglaterra, en la Baja Sajonia o en los *domaines congéables* de la Bretaña; a veces podían prolongar su permanencia hasta el fin del plazo del contrato –nueve años en Francia–; pero, con frecuencia, como sucedía en Escandinavia, la rescisión del contrato tras la muerte del esposo era inmediata1185.

La dureza de la situación no terminaba aquí. Estas mujeres debían doblar sus fatigas físicas: a sus quehaceres diarios tenían que sumar el trabajo de la tierra sin ayuda de sus maridos. Es decir, aunque en vida de estos las mujeres también trabajasen de forma directa en las labores del campo1186, al menos, al tratarse de trabajos estacionales, ambos combinaban sus esfuerzos. Ahora la mujer ya no contaba con esta unión de fuerzas y el esfuerzo se multiplicaba. Por ejemplo, en el campo sevillano las propiedades eran minifundios insuficientes para que la familia sobreviviese. Por eso la labor en las tierras propias debía ser complementada con el trabajo jornalero. En este contexto, la esposa desempeñaba un papel principal porque participaba en ambas actividades: trabajando fuera de forma temporal y en el minifundio cuando el marido estuviese trabajando fuera de casa. Se trataba de una coordinación de esfuerzos: cuando el laboreo del olivar se intensificaba y los maridos se ausentaban, las mujeres se encargaban del trabajo de las viñas1187.

Existen opiniones encontradas sobre el peso de la labor de las mujeres en el campo: mientras que Piponnier u Opitz consideran que los trabajos más duros seguían siendo responsabilidad masculina1188, Pastor o King creen que las mujeres no estaban exentas de estas labores1189. Medir la contribución femenina en función de la dureza, siempre subjetiva, física de las tareas no es exclusiva de este periodo. En épocas prehistóricas, por ejemplo, se ha tendido a infravalorar la aportación femenina a la supervivencia de las primeras comunidades. Hoy, por el contrario, sabemos que, frente a la caza mayor generalmente, aunque no solo, realizada por hombres, la labor de las mujeres y menores a través de la caza menor, la recolección, etc. suponía el 60% del aporte calórico que necesitaba la tribu para sobrevivir.

El trabajo de las mujeres en el ambiente rural, por más o menos duro que fuera, no dejaba de ser imprescindible; a las tareas ya citadas habría que sumar la batida del cereal y espigar –tareas complementarias y, según Pastor, específicamente femeninas–; quitar las malas hierbas, cuidar el huerto, recolectar los frutos que este diese y transportarlos; en las vides, atar los sarmientos; criar y cuidar los animales, recoger los huevos, alimentar a los cerdos, ordeñar las vacas, elaborar el queso y la mantequilla, esquilar las ovejas y tejer la lana; además se encargaban de plantar y trabajar el lino y el cáñamo, que lavaban, batían, hilaban y tejían1190.

Los procesos por injurias y malos tratos entre mujeres del campo se producían a

menudo en lugares comunes donde las vecinas del lugar trabajaban. Así, en el caso que enfrentó a Joana Vera y su hija con la viuda Catalina de Miguelepericena, los hechos sucedieron mientras estaban trabajando en sus huertas. Los testigos narraron que Joana y su hija, María Joan de Irun, «estaban trabajando en una heredad suya y Catalina de Micelepericena en otra suya, que casi están contiguas, en un llano». La cercanía hizo que una vieja rencilla estallara entre ellas: María Joan acusó a la viuda de estar manteniendo una relación ilícita con su padre. A esto la viuda respondió «que callase que aún era moza y no sabía lo que le podía suceder y a esto la dicha María Joan le replicó que qué le podía suceder más que haberlas con un clérigo o con un casado»1191.

Además de las peleas entre vecinas, estos testimonios nos hablan del trabajo que las viudas realizaban azada en mano en sus regadíos y huertas. En otras ocasiones la información de la labor de las viudas en sus tierras llega a través de las disputas hereditarias. Este es el caso del enfrentamiento entre Ana Cerain y su hijastra, María de Montañés. Ana había sido la segunda esposa del padre de María, Lorenzo de Montañés, el cual había nombrado a los hijos de María como herederos de sus tierras. Hasta que estos cumpliesen la mayoría de edad debían confiar en el buen trabajo que la viuda de su abuelo realizase en las tierras. Pero hacia 1580 la viuda fue acusada de estar amancebada con un muchacho de Arguedas y de estar echando a perder las dos viñas y el regadío que usufructuaba pues «por vivir tan desordenada y desconcertadamente la dicha acusada y con poco temor de Dios, ha echado a perder y disipa y pierde los bienes de los dichos pupilos por no dar las labores necesarias a las viñas y heredades».

La viuda, por su parte, argumentaba que la acusación de amancebamiento era una estrategia de su hijastra y de su marido para echarla de las tierras de Lorenzo. Es más, ella aseguraba que cuando recibió «las heredades que le dejó su marido a la dicha mi parte, aquellas quedaron muy perdidas y mal cuidadas» y como la dicha Ana Cerain «quedó viuda, mujer sola, con dos hijas, y no tener comodidad para administrarlas, las quiso dar en arrendación». La viuda, desesperada por mantener a sus hijas y sin posibilidad de trabajar las heredades directamente habló con varios vecinos para cerrar el trato de arrendamiento. Pero su hijastra y su marido la boicotearon diciendo a los interesados que en cuanto los menores alcanzasen la mayoría de edad y recuperasen las tierras «las sacarían luego para venderlas». Sin otra salida, la viuda «labró las tierras lo mejor que pudo y así cada año, y va cogiendo más fruto de lo que se cogía en vida de su marido»1192.

Viendo que la viuda salía adelante, Lázaro Cerdán, marido de María, «por hacerle más mal y daño […] en una heredad cerrada que tenía le echó agua de noches por junto a las tapias hasta que las derribó y como ella la tornó a tapiar», temiendo «que cogiese el fruto de las olivas, se la vendió por seis ducados, valiendo aquella más de 50»1193. La labor que Ana tuvo que realizar en los años inmediatos a su viudez fue especialmente dura.

No todas las mujeres que habían perdido a sus maridos podían trabajar solas sus heredades. A veces contaban con la fuerza de trabajo de algún hijo, hija o familiar para las labores más duras, pero en otras ocasiones tenían que recurrir a la contratación de algún trabajador retribuido1194. Graciana de Artiga residía en Elkano y a sus 40 años vivía en estado de viudedad desde los 28. Ella misma relataba que hacía año y medio, «que por estar ausente el marido de esta que depone y no tener hombre que labrase las heredades le tomó (a García de Azanza) en su casa y servicio por criado igualado por dos años»1195.

El hortelano Miguel Munárriz y María de Alcoz vivían hacia 1519 en la Rochapea. El matrimonio residía en una de las casas de Jus la Rocha y vivían de lo que obtenían de una huerta contigua a la casa, así como de ciertas viñas y piezas. Ambos habían trabajado codo

con codo en la labranza de sus tierras y reconstruyendo estas y su casa, tras el paso del Ejército francés. Cuando Miguel murió, su viuda logró salir adelante trabajando la huerta, viñas y tierras, pero la fuerza de sus brazos no bastaba para tanto trabajo. Por eso contrató a un labrador, que «trabajó por algunos días en la dicha viña que está teniente a la sierra de San Cristóbal al tiempo que trabajaba para plantar viña a ruego de la dicha defendiente pagándole su trabajo […]. Y que vio que en plantar las dichas viñas y en hacer la dicha pared de piedra gastó mucho la dicha defendiente»1196.

Contratar mano de obra no era la única salida de una viuda que no pudiera hacer frente a tanta labor. Muchas optaron por hacer donación de sus bienes a uno de sus hijos o hijas en el momento de su desposorio1197. A cambio, la joven pareja trabajaría las tierras y daría de comer a la viuda. En Pamplona, el 10 de febrero de 1640 se firmó el contrato matrimonial entre el botero Pedro de Auza y María de Macaya e Iraizoz. En él, la madre de la novia, la viuda Joana de Iraizoz, ofrecía en dote a su hija «de sus propios bienes y del dicho Beltrán de Macaya, su marido difunto, quien le dio su poder y facultad por su último testamento, […] 60 peonadas de viña». A cambio de la donación, todos debían «vivir y vivan juntos en una casa y mesa y si no se pudiesen conformar en la vivienda partan medio por medio los dichos bienes donados excepto la dicha viña de diez peonadas y la mitad de la demás hacienda y mueble y en la otra mitad los desposados y que al fin de sus días se le hayan de hacer su entierro y honras conforme es su calidad y disposición de los bienes»1198.

En Francia, las viudas también recurrían a este sistema para sobrevivir. Tras el funeral de su esposo, la viuda podía concluir los *actes d'avancement de sucesión*, en los cuales fiaban a los hijos la posesión a cambio de una determinada paga. Esta solución daba una cierta libertad a las viudas que querían permanecer cerca de la familia; muchas, si no la mayoría, conseguían un lugar en casa del hijo o de la hija y ganaban algo con el trabajo a domicilio, aunque no bastante para vivir independientemente1199.

Como Joana, otras viudas optaron por esta solución. De hecho, eran comunes cláusulas como la siguiente:

«Que los dichos Sancho de Subiza y su mujer y cada uno de ellos in solidum en su vida sean señores y mayores de todos los bienes donados y que hayan de proveer y mantener a los menores de todas las cosas necesarias y que los menores sean obligados a servir y honrar a los mayores y trabajar en utilidad y provecho de la casa para los mayores y que los mayores les hayan de dar a los menores en recompensa de los trabajos y servicios que les harán a manera de soldada dos ducados en cada un año»1200.

Además las viudas sobrevivían también administrando la tierra. En este sentido se diferenciaban del resto de mujeres, pues tenían una mayor capacidad de acción que las casadas o solteras. Encontramos a viudas ejerciendo este papel a lo largo de todo el campesinado europeo. En el campo sevillano, por ejemplo, las mujeres de la oligarquía no participaban con su mano de obra, pero tenían una labor también importante. A través de los protocolos notariales se puede observar que, cuando el volumen de contratación de mano de obra temporal era más abundante, la ausencia del propietario –ocupado en otros negocios o ejerciendo un cargo público en la ciudad– se solventaba con la presencia de su mujer que se trasladaba al cortijo. Desde allí las hijas, esposas y viudas de la aristocracia desarrollaban su labor administrando la tierra y controlando la mano de obra1201.

Para ilustrar el papel de las mujeres inglesas como administradoras de las tierras, Hufton recoge la figura de Lady Bustle descrita en *The Rambler* por Samuel Johnson. Sin necesidad de estar personalmente detrás del arado, esta viuda se ocupaba de dar instrucciones en el campo y en la granja a los jornaleros y a los sirvientes en la casa. A diferencia del marido,

Lady Bustle no perdía el tiempo en charlar con los campesinos sobre banalidades, pues sacrificaba su propio tiempo libre para sacar adelante las tierras[1202].

Como aquella Lady Bustle, la viuda del señor de Iriberri administraba las tierras y el palacio que gozaba en usufructo. Margarita de Apat afrontaba su viudedad con cierta comodidad, gestionando desde el palacio de su marido unas tierras suficientes para pasar con holgura su vejez. Pero muy pronto surgieron conflictos con el heredero de su esposo, su hijastro Martín Sebastián, quien reclamaba para sí todos los bienes de su padre. En un principio, madrastra e hijastro llegaron a un acuerdo: la viuda renunciaba al resto de bienes de Pedro Sebastián a cambio de quedarse con el fruto que producían las tierras de Iriberri, ya que consideraba que con esto podría vivir tranquilamente. Como la viuda no se sentía capaz de trabajar ella sola las tierras, llegó a un acuerdo con Martín:

«Como quedaron hasta 24 robadas, poco más o menos, situadas en los términos del dicho lugar de Iriberri, labradas y preparadas para sembrar por el dicho Pedro Sebastián juntamente con la dicha su mujer, el dicho Martín Sebastián, visto que la dicha Margarita no tenía facultad para poder sembrar las dichas tierras […] habló a la dicha Margarita deciéndole que él sembraría las dichas piezas y que el fruto fuese para la dicha Margarita con que le pagase la semiente y la costa del sembrar. Y de ello la dicha Margarita fue contenta […] y el dicho Martín Sebastián […] requiriéndole (Margarita) que le dejase tomar y llevar los dichos frutos no lo ha querido hacer».

No contento con esto, su hijastro se había quedado con el tributo que Martín de Argarat pagaba a Pedro Sebastián por ciertas tierras, se llevaba su fiemo y sus nueces... Ante esta difícil situación, la viuda suplicó al tribunal que obligase a su hijastro a respetar su derecho a usufructuar las tierras, «por ser ella viuda y pobre y miserable […] y no tiene qué comer a causa que el dicho su hijastro le ha llevado los dichos frutos»[1203].

Conflictos como este eran habituales. En toda Francia, entre el 10 y el 15% de las granjas estaban nominalmente dirigidas por una mujer, que figuraba en los roles de contribuyentes, pero muchas de ellas eran titulares provisorias destinadas a ceder a un hijo varón la posesión. De hecho, pocos años después el nombre de la viuda desaparecía de los registros y era sustituido por el del hijo[1204].

5. El trabajo de las viudas en la ciudad

En la temprana Edad Moderna, la separación campo-ciudad no era absoluta, pues ambos medios estaban relacionados y dependían mútuamente[1205]. Pero, dejando a un lado aquellas viudas que, aun residiendo en la ciudad, se dedicaban a actividades agrícolas, había otras dedicadas a labores remuneradas que les permitían sobrevivir y que no estaban relacionadas, al menos directamente, con el campo.

Para estudiar el trabajo de las viudas en las ciudades resulta necesario tener en cuenta varios factores. En primer lugar, el tipo de centro urbano, pues su tamaño y su actividad comercial eran factores importantes. Por lo general, las ciudades del ámbito hispano no reunían las características de otras ciudades europeas como París o Florencia. En comparación, las de la península ibérica eran medianas o pequeñas urbes. Por lo que podemos descartar encontrar aquí las grandes fortunas de los mercaderes florentinos o las de los artesanos alemanes, franceses o flamencos. El pequeño o medio comercio y la

pequeña o mediana empresa familiar eran las predominantes en las urbes de la Monarquía. Así que, sin restar trascendencia a la contribución de las mujeres a la economía urbana, hay que descartar la idea de que los puestos que ocupaban fueran de gran importancia[1206].

En el caso más concreto de Navarra, las ciudades no pasaban de ser pequeños centros. Pamplona, cabeza del Reino, plaza defensiva y sede de la nueva administración, fue con sus cerca de 10.000 habitantes la principal ciudad durante toda la Edad Moderna, pero nunca llegó a ser más que una modesta urbe –al menos comparada con las del resto de la Monarquía hispánica. Favorecida por su situación geográfica, tenía un número de comerciantes bastante considerable[1207]. Tras la capital, la segunda ciudad era Tudela, donde el elemento rural siempre supuso una parte muy importante del conjunto. Por su parte, Estella, Sangüesa y Tafalla fueron pequeñas ciudades-mercado que ejercían funciones de capitalidad comarcal en la Zona Media de Navarra, de contacto entre Ribera y Montaña[1208].

Otro de los factores a tener en cuenta es la pertenencia de las viudas a una clase social u otra. Los centros urbanos atraían tanto a las pobres campesinas como a las que pensaban que en la ciudad tendrían mayores probabilidades de casarse o a las que contaban con parientes que las podían hospedar[1209]. No necesariamente privadas de recursos, tenían buenos motivos para preferir la ciudad, por ejemplo los muchos obstáculos encontrados para continuar con la actividad agrícola del marido que he descrito anteriormente.

Dentro del estado llano, las viudas con escasos recursos ocupaban un lugar importante. Durante la primera Edad Moderna, las guerras, epidemias y la escasez hicieron que la economía empeorase, la población envejeciese con respecto al siglo anterior y las condiciones de vida se volviesen cada vez más duras para las personas más desfavorecidas[1210]. Así que las ciudades de los siglos xvi y xvii terminaron por atraer a gente proveniente del campo que acudía en busca de sustento[1211]. Pero la situación en las ciudades no era mejor: los asalariados de las urbes pasaban por una difícil situación en aquella época[1212]. De hecho, una de las características de las ciudades castellanas del siglo xvii era la gran cantidad de gente desocupada que habitaba en ellas[1213]. En la Europa de finales de la Edad Media, el número fijo de pobres y mendicantes alcanzaba ya entre el 15 y 20%, mientras que durante los siglos xvi y xvii una quinta parte de la población urbana y agrícola podía ser definida como necesitada[1214].

Si tenemos en cuenta que las viudas representaban un sujeto tendente a la precariedad, no es de extrañar que las ciudades estuvieran repletas de viudas pobres. Muchas recién llegadas, y otras tantas vecinas, malvivían en cuartuchos y sobrevivían a duras penas sumando a su trabajo lo que conseguían a través de las limosnas y las ayudas vecinales.

En 1679, el 6% de los habitantes de Pamplona eran pobres[1215], dato que, si comparamos con el 20% apuntado por Geremek para el resto de Europa, resulta escaso[1216]. Las tasas de pauperismo entre la población de viudas de la capital navarra eran bastante más elevadas: según los apeos consultados por Gembero Ustarroz, de las 229 viudas registradas en Pamplona en 1677-1678, 55 eran pobres; 69 de 281 en 1679; y, finalmente, en 1727, 27 de las 112. Es decir, entorno al 25% de las viudas de la capital navarra eran pobres[1217]. Estos datos encajan con los ofrecidos por otros autores[1218]: en el primer tercio del siglo xvi, el 15% de los hogares palentinos estaban dirigidos por mujeres –en gran parte viudas– y la mayoría no tenían dinero para pagar la alcabala[1219]; Kamen, por su parte, observa que en las ciudades castellanas las dos clases mayores de dependientes, junto con los pobres de solemnidad, eran las viudas y el clero[1220]; Blanco señala que el mayor número de pobres registrado en los vecindarios «preestadísticos» correspondía a viudas mayores de 40

años[1221]; Ávila en el siglo xviii tenía 1.828 viudas pobres[1222]; y en el Burgos de mediados del xviii el poder adquisitivo de las viudas era casi cuatro veces inferior al de los hogares dirigidos por hombres[1223].

Es Kamen quien insiste en que la vida de las viudas urbanas era más dura: aquí la presencia de viudas al frente de hogares era mayor que en el campo y, también aquí, la pobreza entre estas era mayor.

En Pamplona, entre mediados del siglo xvii y finales del xviii, en torno al 35% de la población activa eran viudas de clase baja pluriempleadas. Destacando las viudas de los artesanos que en Pamplona, Estella o Puente la Reina pleitearon contra el gremio de zapateros, cereros o plateros para defender sus derechos.

El sector terciario era uno de los más heterogéneos y numerosos pues comprendía aquellos oficios relacionados con el servicio militar, los cargos públicos, el comercio, la enseñanza, la sanidad o el servicio doméstico. En Pamplona ocupaba al 30-45% de la población (porcentaje que varía en función del siglo y que va en aumento)[1224]. Las viudas son protagonistas frecuentes bien como trabajadoras directas, bien como administradoras. Por ejemplo, Hufton da fe de la presencia en las urbes de viudas de profesionales como médicos, especialistas, abogados, notarios y, en los países protestantes, pastores –categorías que tendían a la endogamia. Generalmente la viuda de un buen profesional heredaba la casa y la renta de los oficios, pero no podía tomar el puesto del marido acusada de carecer la preparación profesional necesaria. En Francia era habitual encontrar registradas a las viudas viviendo de las rentas que producían estos oficios[1225].

5.1. Sobrevivir: viudas de clase baja

«Catalina de Lanz es pobre mujer que no tiene bienes algunos […] y no tiene modo de granjear intereses porque lo que más ocupa es en lavar paños y hacer otras cosas muy manuales y para esto tiene que sustentase así y a una hija del primer matrimonio que será de edad de hasta 11 años»[1226].

Como la viuda de Pamplona Catalina Lanz, casi una cuarta parte de las viudas de Pamplona en el siglo xvi rozaban los límites de la pobreza y sobrevivían ejerciendo todo tipo de tareas: vendiendo al por menor, cuidando enfermos, hilando la rueca o trabajando como sirvientas.

a) hilar, lavar, servir

Uno de los trabajos más usuales era el de coser o hilar la rueca, actividad habitual entre las mujeres y que siempre había supuesto un ingreso extra para la familia[1227]. Se trataba de un tipo de industria casera que se adecuaba perfectamente a los cánones de comportamiento exigidos a las viudas: se podía realizar dentro de la protección del hogar, lejos de las miradas y de las tentaciones[1228].

La viuda de Tudela María de Lastuy seguía este mismo ideal. El canónigo de la colegial de Tudela, don Miguel de Baquedano, la describía así:

«Siempre la ha visto trabajar a la labor de sus manos, hilando la rueca, con que ganaba la comida sin que la haya visto viviese sino con todo recato y sin causar nota, escándalo ni murmuración ni ha llegado a su noticia lo hubiese porque siempre la ha tenido por mujer de toda buena vida»[1229].

Explica Hufton que en Europa el sector industrial que más mano de obra femenina requirió fue el textil. Gracias al creciente número de jóvenes campesinas que se dirigieron a las ciudades y al bajo coste que suponía su fuerza de trabajo, este sector vivió un enorme desarrollo en esta época[1230]: en Sevilla el trabajo de tejer la seda estaba particularmente asociado a las mujeres, llegando a tener unos 3.000 telares a mediados del siglo xvii –gran parte eran pequeños telares a manos de mujeres que trabajaban en sus propias casas, donde podían vigilar a sus hijos–[1231]; en la ciudad y en los suburbios de Lleida, las trabajadoras eran importantes en el proceso de teñir los paños de lana inglesa; en Colonia, las artes de hilar oro y tejer la seda reclamaban manos femeninas[1232]; en Inglaterra el trabajo relacionado con la lana, que era un aporte complementario para la economía familiar, estaba en manos de las mujeres y era ideal para ancianas, a menudo viudas, que, a falta de poder realizar trabajos más duros, podían sustentarse a través del hilado y la costura[1233].

También en Navarra la industria textil fue la más extendida y la que ocupó mayor número de operarias. Al fin y al cabo, el vestido era un artículo de primera necesidad. Cuenta Floristán Imízcoz que la abundancia de lana en el Reino de Navarra hizo que la industria pañera fuera más que importante: entre los productos de mediana calidad que producía el Reino destacaban el paño roncalés o las mantas de Estella. En Pamplona se asentó la fábrica de paños de la Misericordia, aunque sin alcanzar gran importancia[1234]. De hecho, por lo general, los testimonios de las viudas nos hablan de una pequeña industria desarrollada dentro de los muros del hogar.

Recordemos a la viuda de Tudela María de Lastuy, que, junto a su hija, sobrevivía cosiendo en su casa. Como ella, a finales del siglo xvi, otra viuda sobrevivía en Badostain gracias a su labor de costura y respetando las normas de conducta que se le exigían. Ella misma explicaba que era «mujer de bien y viviendo muy honesta y recogidamente con dos hijas pequeñas y con su industria de costura»[1235].

En Pamplona la joven viuda Juana de Huarte se declaraba «pobre habitante de esta ciudad» que sobrevivía «con su trabajo e industria que tenía y tiene de costurera» y que complementaba con lo que obtenía yendo a «segar para ganar su sustento»[1236]. La joven declaró al tribunal que Martín de Villanueva había prometido casarse con ella y que, a consecuencia de esta promesa, Martín había tenido «acceso y cópula carnal». De aquella relación Juana había quedado embarazada y los vecinos declaraban «que, aunque la dicha demandante demuestra estar gran preñada no por ello ha visto que dejase de trabajar ni andar con toda libertad en su ocupación de costurera como lo suele y solía hacer antes de su preñez»[1237].

Como declaraba Juana, a veces el trabajo de costurera no era suficiente para sustentarse y las viudas alternaban esta actividad con otras, como el servicio doméstico. En Pamplona, en torno al 25-30% de la población se dedicaba a este menester, entre los que se contaban lacayos, cocheros y, principalmente, criadas. Entre estas últimas casi el 99% eran mujeres[1238]. Ya en el siglo xv, en Nuremberg se podía contar una criada por cada dos casas, cifra que siguió en aumento a lo largo del siglo xvi[1239]. Era un sector amplio y en proceso de expansión. Tanto es así que Olwen Hufton llega a considerar la servidumbre femenina como el mayor grupo ocupacional de la sociedad urbana de los siglos xvii y xviii[1240].

Muchas de estas sirvientas llegaban del campo a la ciudad para adquirir habilidades y dinero que sirvieran a un futuro matrimonio. Después, en torno a los 20 años, regresaban a la zona rural con sus ahorros. Con estos podían conformar una buena dote con la que contraer matrimonio[1241]. Pero el servicio abarcaba un vasto espectro de condiciones, así que otras, tras buscar esposo en su entorno laboral, tal vez con otros criados, terminaron por

seguir en el servicio convirtiéndose en mujeres urbanas1242.

Existía también otra variante entre las sirvientas, una pequeña proporción en realidad, que desarrolló una especie de carrera profesional, al cabo de la cual, a mediados de la veintena, una criada con fortuna y preparación que hubiera llegado a ser camarera o doncella de compañía podría tener unos ahorros importantes. Mientras que las mujeres del otro extremo, la gran mayoría del sector servil, sobrevivían con un trabajo miserable y volátil que dependía de la honestidad del empleador. Finalmente quedaban aquellas solteras de avanzada edad que no habían recibido ninguna petición de matrimonio o habían rechazado este estado, y que pasaban a formar parte de la familia para la que servían1243.

Podríamos añadir una variante: aquellas mujeres que, tras seguir el proceso normal, es decir, después de haber servido en su primera juventud e invertir sus ingresos en una dote con la que casarse, habían enviudado y habían vuelto al servicio doméstico1244. Así, la única forma de sobrevivir que encontraron fue volver a su antiguo oficio. Este proceso no solo se daba entre el estamento llano, también las nobles lo conocían. Explica Mª Victoria López Cordón que entre las camareras mayores de palacio –las personas más cercanas a la reina en torno a las cuales se organizaban los demás miembros femeninos del servicio– debió ser relativamente frecuente que, tras haber servido en la Casa Real como meninas y haber dejado el servicio para casarse, al enviudar, hubieran vuelto a ocupar un puesto compatible con su nuevo estado. De hecho, la Casa Real buscó especialmente a mujeres viudas para ocupar tan importante cargo. Esto se debía a que el puesto conllevaba unas enormes responsabilidades –distribuir funciones, vigilar comportamientos del resto del servicio, entretener y aconsejar a la reina– y, por lo tanto, requería personas de determinada edad y de un determinado estado civil que garantizasen ciertas cualidades. La viudez llegó a ser un requisito casi imprescindible, pues presuponía madurez, recogimiento y, al no tener que cumplir con las obligaciones propias de una mujer casada, disponibilidad absoluta1245.

Dejando la alta nobleza, las funciones que la camarera mayor realizaba en la casa de la reina serían equiparables a la de las dueñas o amas en otros niveles sociales1246. Las dueñas intervenían en la supervisión de las labores domésticas, en la relación entre la señora y sus criadas y en conservar la buena fama de las doncellas de la casa. Además, se encargaban de contratar el servicio, vigilarlo y remunerarlo1247.

En Pamplona encontramos el caso de Ana de Hualde. Esta viuda de 36 años resume la trayectoria de cualquiera de esas sirvientas descritas por Hufton o Keniston. Era natural de la villa de Santesteban y había llegado de muy moza a Pamplona –según su declaración llevaba en la ciudad 25 años. Así que, cuando tenía unos 11 años1248, dejó su pueblo para ofrecerse como criada en la ciudad, donde sirvió en diferentes casas trabajando duro hasta lograr los ingresos necesarios para contraer matrimonio con Sancho Elcano. En los años que duró su matrimonio, Ana habría realizado todo tipo de tareas diarias correspondientes a su estado de mujer casada: buscar leña y agua, preparar el fuego, cocinar, limpiar. Tareas, por otra parte, aprendidas en su trabajo como criada. Pero tras cuatro años de matrimonio Sancho murió y su joven viuda de 24 años se vio en la necesidad de dejar Puente la Reina y volver a Pamplona para buscar trabajo. Nuevamente se ofreció como sirvienta, primero de un boticario, por último del portero del palacio. Ahora sobrevivía en «la casa del horno de la Zapatería, donde después acá vive y reside en su aposento alquilado, ganando su vida con costuras que hace así de hombres como mujeres, […] y que por esta orden sin hacer mal a nadie vive en servicio de Dios»1249.

Ella misma explicaba con detalle en qué consistía su trabajo de costurera:

«Como otras personas que vienen a su casa llevándole camisas o *sayos* y *greguescos* para

remendar ha venido y suele venir el dicho Ribera (portero de palacio), que es un pobre hombre viejo y lleno de lepra, y como estuvo en su servicio esta que declara ha tenido y tiene cuenta de *hacer las costuras* que le ha dado y lo mismo hacía antes a su mujer en la limpieza de las camisas y lo demás de su casa»1250.

Sus vecinos también describían su labor. El hornero de la calle de la Zapatería, Pedro de Villanueva, hablaba así de la actividad de la viuda:

«es una mujer costurera, la cual vive y se recoge en la casa y horno en que este testigo vive en los aposentos más altos de ella, […] y a lo que tiene entendido va en cuatro o cinco meses de tiempo que vive en la dicha casa haciendo costuras, *derezando sayas*»1251.

Ana representa a la perfección el prototipo de viuda urbana de clase baja.

b) hospedar

Había otros oficios que podían hacer salir adelante a una mujer, como el hospedaje. Aquellas viudas que sobrevivieron ofreciendo este tipo de servicio no respondían al perfil de las más necesitadas, ya que, para poder desempeñar este trabajo, debían contar con varias habitaciones o camas, lo que no podían hacer las que vivían pagando un alquiler. Por ejemplo, la viuda de Pamplona Miguela de Irurzun explicaba en 1560 que la casa donde alojaba huéspedes era «suya propia y comprada con su dote que le dieron sus padres y por no tener otra hacienda ha tenido y tiene en ella dos o tres camas muy buenas y su caballeriza para dar posada a sus deudos y parientes»1252.

Al no tener otra hacienda, alojar personas en su casa resultaba una solución para su supervivencia. En la mayoría de los casos el hospedaje consistía en acoger una o dos personas, por lo que representaba una fuente de ingresos complementaria y no exclusiva. Pero en los hogares de tipo solitario o de tipo simple encabezados por mujeres viudas y solteras, aunque solo alojaran uno o dos huéspedes, los ingresos obtenidos con esta práctica eran vitales para su subsistencia1253.

Sus servicios comprendían el alojamiento, pero también la alimentación o el lavado de la ropa de las personas alojadas. Al realizarse en el propio hogar, las viudas podían combinar la atención de los huéspedes con sus quehaceres diarios. Sabemos en qué consistía exactamente este trabajo gracias al testimonio de una de las protagonistas, la viuda Catalina de Güesa:

«acogerlos en su casa y darles una cama y les guisase de comer y les limpiase sus camisas que ellos le pagarían su trabajo de cama una tarja cada noche por los dos y dos reales por mes por el servicio y por lavarles sus camisas»1254.

El hospedaje en Navarra supuso una actividad habitual entre la población de la temprana Edad Moderna. Fue un importante aporte para las economías familiares de la capital navarra del Setencientos: el 13,7% de los hogares alojaban huéspedes y estos suponían el 5,5% de la población total de Pamplona –cifra que destaca frente a otros lugares de la Monarquía1255. Uno de los factores que contribuyeron a ello fue el carácter fronterizo que adquirió el Reino. Explica Jesús Mª Usunáriz que, tras la conquista de 1512, la Monarquía hispánica amplió sus fronteras y Navarra se convirtió en el último bastión de defensa ante el posible ataque francés. Ello dio lugar a un amplio contingente de soldados que había que alojar. Según el autor, la preocupación por el hospedaje de tropas en Navarra fue constante y, diez años después de la conquista, las Cortes protestaban por los abusos que soportaba la población por parte de los soldados: no se respetaba lo dispuesto por las ordenanzas, no se tenían en cuenta las exenciones y los privilegios de inmunidad y se aposentaban personas

que no formaban parte del ejército. Ello dio lugar a una Real Cédula ordenando conservar los privilegios de Pamplona en época de paz e imponiendo el castigo para los abusos de los soldados1256.

Aunque las Cortes de 1532 dispusieron que las viudas quedasen exentas de la obligación de acoger soldados1257, Fernando Chavarría explica que las viudas representaron en Pamplona más del 20% de los hospedadores1258. Ya en el siglo xviii entre los hogares pamploneses que acogían huéspedes el cabeza de familia era a menudo una viuda, aunque no en la proporción que cabría esperar. Explican Mikelarena y Erdozáin que, debido a la precariedad del estado de viudedad, se podría pensar que muchas se habrían visto obligadas a recoger gente en sus casas para ingresar dinero. Pero el hecho de que la mayoría de los hogares con huéspedes también contasen con sirvientes desmiente la teoría de que el hospedaje estuviera protagonizado solo por unidades familiares con dificultades económicas importantes. Aunque sí podía ocurrir, y de hecho ocurría, que el hospedaje estuviera motivado por la desaparición de la persona que generalmente aportaba el principal número de ingresos, es decir, el marido. Para valorar esta teoría los autores estudian el estado civil de la mujer de rango más importante en los hogares de 1786 y concluyen que las casas con mujeres casadas que acogían huéspedes alcanzaban el 68,25%, frente al 18,78% de núcleos dirigidos por viudas. Aunque esta última cifra no deja de ser importante y se acerca a lo calculado por Chavarría, demuestra que son las familias con ambos cónyuges vivos las principales protagonistas de esta actividad económica1259.

Una de las viudas que alojaba huéspedes era Cristina de Agorreta, vecina de la calle de San Gregorio de Pamplona y viuda desde hacía 13 años. Cristina había pasado su vida «y se ha sustentado trabajando a hilar la rueca y otras veces a ir a lavar paños y también con lo que le daban algunas personas que ha cogido por huéspedes en su casa en dos o tres camas que tiene, y que de esta manera se ha procurado sustentar sin hacer mal a nadie». La viuda explicaba que, «si alguna vez ha acogido […] algunas mozas o mujeres ha sido con el pretexto de estar desacomodadas y acogerse en su casa hasta buscar comodidad y mi parte les daba cama y las recogía por sacar alguna tarja de dichas camas, para ayuda de vivir»1260.

El perfil de la mayoría de los huéspedes era el de un hombre joven, soltero y extranjero que llegaba a la villa o ciudad en busca de trabajo1261. Recordemos el caso de Catalina de Güesa que daba alojamiento a varios canteros franceses.

El ejercicio de esta actividad trajo numerosos problemas a las viudas, pues una mujer sola que convivía con hombres suscitaba todo tipo de recelos. De este modo, las viudas que acogían huéspedes se tuvieron que enfrentar a acusaciones de tratos ilícitos, mala vida y alcahuetería con mayor facilidad que las casadas: en 1682 el fiscal acusó a Cristina de Agorreta de alcahuetería porque llegó a su «noticia […] que en la calle de San Gregorio Cristina de Agorreta, viuda, vive en mucho escándalo y nota de los vecinos de que recoge mucha gente de mala vida y que de ello suelen entrar y salir gente sospechosa, así de hombres como de mujeres»1262; por su parte, «el fiscal de Vuestra Majestad, acusa criminalmente a María Carlos, presa en vuestras cárceles reales […], que la dicha acusada, pospuesto todo temor de Dios nuestro señor y de vuestra Real Justicia, de muchos años a esta parte ha hecho y hace oficio de alcahueta pública, recogiendo y encubriendo en su casa muchas mujeres de mala vida consintiendo que con ellas personas de cualquier estado tengan actos carnales»1263; y, finalmente, «ha llegado a mi noticia que Catalina González, viuda de Juan Matute, hija de Francisco González, de muchos días a esta parte, en grande ofensa de Dios, nuestro señor, escándalo y mal ejemplo de esta República, ha servido y sirve de tercera y encubridora en actos torpes de la carnalidad receptando en su casa a mozas y

mujeres casadas para que diferentes varones tengan actos con ellas»1264.

A estos tres ejemplos podríamos sumar varios más, todos ellos casos de viudas acusadas de alcahuetería por, al menos según su defensa, acoger huéspedes. Algunos de estos casos estaban basados en acusaciones fundadas, otros en el recelo que suscitaba en la comunidad ver a una mujer sola recibiendo gente en su casa sin el control del marido a su lado. En cualquier caso, fue una forma frecuente de ganarse la vida para ellas.

c) vender

Otra actividad protagonizada por mujeres fue la de la venta al por menor. Las regatonas, pescaderas, especieras, fruteras y otras mujeres dedicadas al pequeño comercio que circulaban por las calles de las ciudades europeas conseguían con su actividad ingresos extras para sus familias. Generalmente se trataba de negocios muy pequeños que requerían una muy escasa, o nula, inversión de capital: vendían los huevos que ponían sus gallinas, el queso obtenido de la leche de sus vacas o las hortalizas que ellas mismas habían cultivado. Así, autores como Wiesner consideran el trabajo de estas mujeres una prolongación de sus responsabilidades domésticas1265. Su presencia en los mercados urbanos vendiendo todo género de mercancías fue tal que llegaron a rivalizar con el hombre en eficacia y habilidad comercial1266. Marta Vicente considera que la débil estratificación en los gremios de venta al por menor y la importancia de los vínculos familiares en estos oficios pudieron favorecer la mayor y libre participación del sector femenino1267.

Como algunas de aquellas que se dedicaron al hospedaje, las mujeres del pequeño comercio no gozaron de muy buena reputación1268. Diferentes autores se han referido a los numerosos conflictos derivados de su ocupación: en la Barcelona del siglo xv y xvi las vendedoras y revendedoras que situaban en las aceras sus sacos y cestos eran acusadas de tener una actitud descarada y provocadora que daba lugar a numerosos desórdenes1269; en Lyon, durante el Quinientos, las mujeres que vendían sus productos eran consideradas responsables de los disturbios por ser seres inclinados a la pasión y al desorden1270; y, en Sevilla, la decadencia de la industria de la seda llenó las calles de mujeres que se dedicaban a vender comida, lo cual generó la queja de otros gremios que veían en estas vendedoras una competencia desleal1271.

Pero si había un grupo merecedor de los reproches de sus convecinos ese era, sin duda, el de las regatonas. Estas mujeres se mantenían fuera del control del municipio y de las normativas gremiales dedicándose a la venta ilegal: la mayoría deambulaba por las calles vendiendo pescados, frutas y otros productos que previamente habían comprado en la plaza. Al no pertenecer a ningún gremio, no estaban contabilizadas y, por lo tanto, no pagaban ningún impuesto. Las autoridades municipales, los gremios e, incluso, el resto de mujeres que vendían de forma «legal» lucharon por limitar su presencia en las rúas1272.

Las recarderas también se dedicaban a la reventa pero, a diferencia de las regatonas, lo hacían dentro de la legalidad. Según Campos y Rodríguez, las recarderas eran mujeres con un puesto en el mercado que compraban los productos en los caseríos o a las propias caseras que bajaban a la ciudad para luego revenderlos ellas en sus propios puestos1273. En el apeo de 1679 se contabilizan tan solo dos recarderas en Pamplona1274, así que no debía ser un trabajo muy extendido en la ciudad. En las ordenanzas establecidas en el Quinientos se especificaba que en la capital solo habría 24 recarderos, repartidos por los regidores en «la plaza del chapitel, como fuera de ella, en los calliforques y cantones» dedicados a vender

«sardinas, pescado, arenques y queso y aceite y otras cosas saladas». Debían hacer juramento de su cargo en la casa del regimiento de Pamplona, no podían comprar pescado ni sardinas hasta que este fuese examinado, si encontraban fraudes en los cestos de sardinas y arenques, «poniendo encima lo bueno y bajo el malo», debían denunciarlo. Además, se establecían unas horas durante las cuales podían desarrollar su oficio y, finalmente, no podían salir de los límites establecidos por los regidores1275.

Una de aquellas mujeres que subsistieron revendiendo los productos que llegaban a Pamplona fue la viuda Juana de Aranaz. Según un vecino, Juan de Irigoyen, Juana tenía «con qué sustentarse honradamente porque vende abadejo y […] es recardera»1276. Es decir, la viuda se dedicaba a comprar el pescado que llegaba para luego venderlo en su puesto del mercado1277.

En ciudades como Barcelona, la importancia numérica femenina dentro del gremio de pescaderos era notable, además era frecuente encontrar la transmisión de los derechos de venta por vía femenina1278. En el caso de Ana de Peralta, los derechos los había recibido de su difunto esposo, Juan de Salazar. Tras la muerte de Juan, ella se había encargado de continuar vendiendo aceite y pescado en la tienda que este tenía en Peralta. Gracias a ello Ana sacaba adelante a dos hijos que habían quedado del matrimonio. Pero la joven pescadera enseguida se encontró con dificultades: el dueño de la tienda, Diego Juárez, recibió la oferta de un vecino de Peralta que estaba dispuesto a mejorar el alquiler. Ante la imposibilidad de igualar la oferta, Diego exigió a la viuda que abandonase la tienda, pero Ana se resistió y él llevó la causa ante los tribunales1279.

En general, las autoridades municipales perseguían los excesos y los malos comportamientos de las féminas dedicadas al pequeño comercio. En numerosas ocasiones cualquier pretexto servía para restringir su actividad y se llegó a castigar con azotes a aquellas que provocasen desórdenes públicos1280. En Sevilla, por ejemplo, en 1629 se prohibió a las mujeres so pena de 400 maravedíes, por la primera infracción, y dos años de exilio, por la segunda, la venta de pastelillos fuera de sus casas. La ciudad reforzaba las leyes contra las vendedoras ambulantes de forma periódica1281.

La lucha entre las mujeres y los poderes municipales no era exclusiva de la ciudad hispalense. En Arguedas, hacia 1630, la viuda Sebastiana de Mallen interpuso una demanda contra la villa porque el concejo le ponía impedimentos para vender sus productos:

«Sebastiana de Mallen, viuda pobre, vecina de la villa de Arguedas, dice que ha 20 años que tiene tienda despeciería y otras cosas de mercería vendiendo aquellas por menudo, con lo cual se ha sustentado y sustenta por no tener otro modo de vivir por estar baldada»1282.

Tras 20 años dedicándose a la venta al por menor, «los alcaldes y regidores de ella le han mandado no venda ninguna cosa» pues habían encontrado otra persona interesada en arrendar la tienda: Juan de Sola, quien ofrecía diez ducados por el negocio. La viuda no podía hacer frente a tal oferta y denunciaba que «con lo cual queda la suplicante imposibilitada de poderse sustentar y morirá de hambre». Según Sebastiana, la decisión de la villa iba «en perjuicio de la gente pobre» y, considerando que su situación era injusta, suplicó al Consejo Real de Navarra1283.

En Falces, la viuda María de Acedo se enfrentó al regimiento de la villa porque este le impedía seguir vendiendo su vino a precio libre1284. Los de Falces argumentaban que era costumbre en la villa que el regimiento estableciera «la bondad de los vinos» y les diese precio, pues «si no se observase y guardase lo susodicho, valdría el vino a muy subido precio en mucho daño de los pobres y habitantes»1285. Finalmente, el Consejo Real de Navarra falló a favor de la viuda permitiéndole «vender sus vinos al precio que le pareciere»1286.

María no fue la única viuda que se enfrentó a los poderes municipales por cuestiones relacionadas con la compraventa de productos: María Arabiano reclamó a la ciudad de Tudela ciertas cantidades que el municipio le debía por su labor en la administración de la tienda de aceite de la ciudad1287; Catalina de Monreal llevó ante los tribunales al lugar de Salinas de Ibargoiti porque el concejo había roto la costumbre que otorgaba a la viuda la prioridad entre el resto de vecinos de vender vino al arrendador de la taberna1288; en Sumbilla la villa acusó a María de Arrechea, que había arrendado el mesón del lugar, de no abastecer debidamente de vino el mesón y, por consiguiente, solicitó que la viuda dejase de regentar este cargo1289; la villa de Larrasoaña interpuso una demanda contra Catalina de Etulain porque se negaban a concederle el derecho a vender vino y tener taberna1290. Tal vez estos impedimentos se debieran a la preocupación que causaba que una mujer sola regentase un negocio o una taberna. De hecho, en otros lugares de la Monarquía, como Sevilla, se prohibió en 1629 a las mujeres solteras que trabajasen en una taberna o que la regentasen1291.

d) cuidar y sanar

Las viudas que se dedicaron a la venta al por menor no fueron las únicas que encontraron dificultades para ejercer sus oficios. Aquellas que se dedicaron a labores relacionadas con el cuidado de personas enfermas y la salud se toparon una y otra vez con la intrusión de los hombres en oficios que, hasta entonces, habían sido femeninos.

Este fue el caso de las sanadoras. A principios del siglo xvi se comenzó a mirar con reticencia a aquellas que se dedicaban a la sanidad, pues preocupaba que una mujer tuviera que abandonar su hogar para visitar a personas enfermas en sus casas. Si a esto sumamos su condición de viuda y los consabidos temores que acompañaban a este estado, podemos imaginar que la preocupación se incrementaba. A los ojos de la Inquisición y de la incipiente profesión médica, estas mujeres estaban convirtiendo la medicina en un mundo lleno de supersticiones ya que, mientras que la cultura oficial insistía en una medicina de libros y hombres doctos, ellas practicaban una medicina basada en la experiencia y en las fuerzas sobrenaturales1292. No es de extrañar, por lo tanto, que muchas de las acusadas por brujería durante los siglos xvi y xvii fueran, en realidad, parteras y curanderas.

El siguiente caso refleja a la perfección la lucha entre médicos y sanadoras. En Lumbier, en 1565, el fiscal acusó a la viuda de Pedro Sanz, Juana de Mongelos, de intrusismo profesional en el ejercicio de la medicina y cirugía. Según el fiscal, aquellos que quisiesen «ordenar bebidas, emplastos y otras cosas para los pacientes» debían ser «examinados y aprobados por V. M. y tengan licencia para ello so ciertas penas contenidas en las dichas leyes». Contraviniendo estos requisitos, siempre según la acusación, Juana:

«Se entremete en todas dolencias y usa de cirugía muy públicamente y para mayor daño ha tomado en su casa y compañía a un mozo barbero y le da 14 reales por mes de soldada porque sangre y dé ventosas a todos los que ella mandare y porque cure las heridas que a ella vinieren y ella y el dicho mozo van publicando que los médicos matan a las gentes y que vayan a ellos que ellos los sanarán. Y toman muchos intereses y son veceros y hacen mucho daño en la reputación de los médicos y cirujanos»1293.

El fiscal citó a varios testigos para reforzar su acusación, entre ellos a María Pascual, vecina de Lumbier. La testigo narró cómo un día llevó a su sobrina, Catalina de Vigüeza, a casa de la viuda porque tenía «un dolor en la ingle y para que le visitase o le diese algún

remedio». Juana, «después que la vio, la visitó y le tocó el pulso de la mano y después de así tocada dijo y declaró que la dolencia de la dicha Catalina era ciática». A continuación ordenó «que le metiesen cantidad de estopa calentada a la parte donde le dolía». María decía no haber visto en posesión de la viuda ninguna licencia para curar y, además, había comprobado cómo la viuda recurría a los rezos:

«Hacía el señorial de la cruz sobre la frente del doliente y le mandaba dijese tres padres nuestros y tres avemarías, los tres padres nuestros en nombre de la Santa Trinidad»1294.

Otros testigos decían que la viuda cobraba cantidades excesivas por sus curas, lo cual Juana negaba. Ella realizaba «muchas y muy buenas curas en quebraduras y otras dolencias de mujeres, curando las dichas dolencias con muy buena arte». Además, justificaba su labor diciendo que:

«los tales heridos no han querido ir a los cirujanos […] y los tales heridos se dejaban decir que antes se dejarían morir que fuesen a ellos y por evitar el daño que por ello podía suceder ante todas cosas ha puesto mano en los tales heridos y los ha curado muy bien con toda brevedad»1295.

Es decir, y como explica Perry, en las zonas rurales, donde el dinero era insuficiente para pagar a un médico, era muy habitual acudir a las sanadoras1296. No sabemos si en el caso de Juana ofrecía un mejor precio a sus pacientes, pero parece que estos confiaban más en su experiencia.

Finalmente, la viuda alegaba tener un título que se «le dio de algibista1297», pero había «hecho buscar en sus arcas la dicha escriptura y no la ha hallado». Juana recordaba que, «cuando García de Ostabat, comisario, fue por V. M. a Lumbier, […] presentó ante él el dicho título, y después le fue dada licencia para ir a su casa y que pudiese curar cualesquiera heridas, apostemas, llagas y quebraduras». Por eso solicitaba que se tomase testimonio al comisario Ostabat y así se le diese «licencia para curar, pues tiene experiencia en utilidad y provecho de la República»1298. Consciente de que su experiencia era una virtud, se apoyaba en esta para defender la utilidad de sus servicios.

Al fin y al cabo, la aportación de mujeres como María a la ciencia de la salud era innegable. Los hombres escribieron sus libros científicos sobre una tradición que las mujeres habían llevado a cabo durante siglos. Fueron ellas quienes, a través de descubrimientos de recetas en los fogones de sus casas y su aplicación en sus pacientes, transmitieron de generación en generación su experiencia y sabiduría1299.

La Corte no tuvo en cuenta estas cuestiones y, desoyendo la petición de la viuda, la condenó:

«Que de aquí adelante no se entremeta en ningunos casos tocantes a medicina, cirugía, algibia ni otros algunos so pena de 10.000 maravedís, las dos partes para el fisco de Su Majestad, por cada vez que las hiciere, y la tercera para el acusador en la cual dicha pena, dende aquí la condeno […] por lo que hasta aquí ha excedido en entender en algunas de las dichas curas sin tener permiso para ello, la condeno en 20 libras»1300.

Juana solo podía recurrir a la última instancia, así que suplicó al Consejo Real «mande confirmarle el título de algibista el cual presenta ahora por no haberlo hallado antes. Y además de ello se dé licencia para poder curar llagas, apostemas, heridas e hinchazones hallándose presentes cirujanos y barberos»1301. Finalmente, el Consejo decidió confirmar la licencia de la viuda siempre y cuando ejerciese su labor en presencia de un cirujano o barbero1302.

En definitiva, este proceso muestra el retroceso del papel femenino en el ejercicio de la medicina. Los vecinos de Lumbier, poco confiados en la habilidad de los médicos, acudían a

la sabiduría de la viuda, que chocaba con la medicina oficial; al reglamento y el examen, ella contraponía su dominio de las plantas medicinales, su experiencia y su fe –lo cual posiblemente se consideraba una práctica supersticiosa. Pero, además de estas cuestiones, en este proceso se intuye la envidia del resto de profesionales de Lumbier, que veían cómo perdían clientes a manos de una mujer. La sentencia del Consejo limitó su campo de acción y permitió que los cirujanos se embolsasen una cantidad de dinero extra, pues cada vez que Juana visitase a un paciente debía llamar a un cirujano.

El caso de las parteras es similar al de las anteriores: lo que en origen había sido un oficio de mujeres, fue convirtiéndose en un mundo cada vez más masculino. Aunque posiblemente la presencia de los hombres fue más tardía que en el mundo de la medicina y cirugía, ya que hasta prácticamente el Setecientos siguió siendo una experiencia femenina, con protagonistas femeninas1303. Reflejo de ese mundo de mujeres es la obra de Zurbarán, en la que, para representar el nacimiento de la Virgen, el pintor solo emplea figuras femeninas.

Cerca de medio siglo después de que Zurbarán realizase su lienzo, el tratadista holandés Samuel Janson escribía en 1681 un compendio sobre el parto en el cual incluía un grabado en el que se introduce una figura masculina, la del médico, que, según explica Janson, debía situarse de frente a la paciente, con una sábana atada a su cuello y que tapase a la parturienta de tal manera que se salvaguardase su intimidad. Así, toda la intervención se realizaba con la sola ayuda del tacto1304. Como vemos, la presencia masculina en los partos tenía sus inconvenientes.

Como las sanadoras, las parteras eran acusadas a menudo de emplear modos sospechosos, sobrenaturales y supersticiosos, cuando no, directamente, de ser brujas. Ya hemos hablado de la caza de brujas como un fenómeno eminentemente femenino –con un 70-90% de mujeres entre las personas acusadas. Otra de las características de estas acusadas de hechicería y de brujería fue que en muchos casos se trataba de mujeres solas, en su mayoría viudas, de cierta edad y que, en muchos casos, eran las sanadoras o las parteras del lugar. En un momento de crisis económica y demográfica en la que la natalidad se había convertido en una cuestión de Estado, no es de extrañar que las parteras despertasen las sospechas de las instituciones y de la comunidad. Al fin y al cabo, además de ayudar a traer criaturas al mundo, las sanadoras y parteras también ayudaban a las mujeres con sus conocimientos a evitar los embarazos o, a abortarlos, cuando estos se producían. Un pecado considerado el más grave de todos cuantos se podían cometer por atentar contra la voluntad Divina e ir en contra de las necesidades del Estado.

A finales del siglo xvii, en la ciudad de Tafalla la partera María de Echalecu vivió en sus propias carnes el peso de estas sospechas. A comienzos del verano de 1696, María acudió a casa del labrador Francisco Pérez para asistir al parto de su esposa, la cual dio a luz un niño. María realizó su trabajo, por el que cobró –según su contrato de partera con el regimiento de Tafalla– cuatro reales. A penas un mes después de su llegada al mundo el niño enfermó y su padre, desesperado, buscó al culpable de semejante desgracia. Acusó a María, «con mucha cólera», de haber «hechizado» a su hijo1305.

La partera, indignada, le hizo frente y prosiguió su camino, pero el padre del niño la persiguió, la alcanzó, «la embistió y le dio una puñada en la cabeza y la derribó en tierra volviéndole a decir que le tenía penado a su hijo tantos días e, inmediatamente, el dicho Francisco Pérez sacó una hoz de segar con la cual le dio a la dicha declarante una hozada en las narices a donde le hizo una grande herida y de ella salió mucha sangre y, temiendo no le quitase la vida, dio voces a los vecinos»1306.

Francisco huyó de Tafalla y fue finalmente apresado y encarcelado[1307]. Nada se dice sobre su condena, pero, por un proceso posterior, sabemos que los problemas de María no terminaron con la detención de su agresor, pues dos años después luchaba por sobrevivir ejerciendo su oficio. En este caso su puesto no era disputado por un hombre, sino por otra mujer más joven que ella. Por ello demandó al regimiento de la ciudad y presentó en su defensa una licencia expedida en Pamplona el 24 de septiembre de 1682 que decía así:

«Nos, el doctor don Martín de Leoz y Egea, protomédico de este Reino de Navarra por su Majestad, alcalde y examinador mayor de todos los médicos, cirujanos, barberos, especieros y otros tocantes a esta facultad, declara:

"Por cuanto vos, María de Echalecu, vecina de la ciudad de Tafalla, parecisteis ante mí y me hicisteis relación que algunos años ha que estáis usando y ejerciendo el oficio de comadre y ama de parir en la dicha ciudad y en otros lugares, y me pedisteis os admitiese a examen para el uso y ejercicio del dicho oficio y, habiéndoos examinado y visto vuestra suficiencia, por la presente os doy licencia y facultad para que de aquí adelante en toda vuestra vida en todo este Reino de Navarra, donde fuere vuestra voluntad, podáis usar y ejercer el dicho oficio de comadre y ama de parir, como lo han usado y ejercido las demás amas examinadas y aprobadas por mí o mis antecesores sin que os embaracen en ello persona alguna"»[1308].

A pesar de esta licencia que, como se puede leer, había sido concedida para «toda vuestra vida», el regimiento de Tafalla decidió prohibirle ejercer su oficio «por sus muchos achaques y edad», decidiendo «proveer dicha plaza en persona hábil y suficiente, habiendo cargo para el mejor acierto lo ha hallado en Águeda de Lacunza»[1309].

Además, el regimiento explicó que el trato al que la ciudad había llegado hacía 20 años con la viuda era verbal y que en él se estipulaba que María cobrara «un salario de cuatro ducados por año y […] cuatro reales por la asistencia de un parto». Dicho acuerdo era «para mientras fuera la voluntad de dicha ciudad, como dueña única para dicho efecto, […] con que cesando la voluntad de dicha ciudad cesa dicha condición»[1310]. El proceso carece de sentencia, pero si unimos este caso al anterior podemos imaginar las causas de esta cesión: la partera había tenido un incidente con otro vecino que la acusaba de haber provocado la enfermedad de su niño lo que, tal vez, pudo herir gravemente la reputación de María –al fin y al cabo, las acusaciones de Francisco habían sido demasiado duras para no causar mella en la población–; finalmente, los golpes que Francisco le propinó podían haberla dejado impedida para seguir ejerciendo su oficio. Así, el regimiento de Tafalla encontró en la edad de la viuda la excusa perfecta para deshacerse de una mujer sobre la que pesaba la sospecha de hechicería.

Esta desconfianza pervivió entre las instituciones en los siglos posteriores. Ya en el xix, en el reglamento para el régimen y gobierno del Colegio de Medicina, Cirugía y Farmacia del Reino de Navarra, en su capítulo séptimo, se dice:

«De las parteras. Deberían saber leer y escribir y tener más de 25 años, debiendo ser casadas o viudas. Estudiarán un curso teórico con el catedrático de partos y dos de teórica, después, con una comadrona aprobada. Necesitarán la fe de bautismo, certificación de limpieza de sangre y de buenas costumbres. Pagarán 300 reales de vellón y prestarán juramento con varias cláusulas»[1311].

Además de las sanadoras y las parteras, entre aquellas dedicadas a labores relacionadas con la salud existieron mujeres que cuidaban de los pobres, de los peregrinos y de los enfermos en las cárceles, en los hospitales de las ciudades[1312]. Aquellas que trabajaban en las cárceles, conocidas como enfermeras de la cárcel, cuidaban el cuerpo y el alma de los

presos más pobres proporcionándoles comida y medicamentos. Muchas realizaban su trabajo a cambio de poco o ningún dinero, y a veces solo a cambio de comida o alojamiento. En los primeros siglos de la Edad Moderna, el número de mujeres dedicadas a estos menesteres creció, no tanto porque la sociedad fuera más piadosa, sino por la necesidad de disponer de sanadores y, al mismo tiempo, por el número creciente de mujeres que necesitaban subsistir y que pedían salarios de la ciudad[1313]. Es decir, se trataba de un tipo de labor dirigida a cubrir las necesidades caritativas de la ciudad que terminó por institucionalizarse.

En Pamplona una de aquellas mujeres que cuidaban de los prisioneros más pobres era la viuda Dominga de Ezpeleta. Sabemos de su existencia y de su labor por una demanda interpuesta en 1601 por ella contra Catalina de Orreaga, quien había tomado el puesto antes ocupado por Dominga. La viuda, que se autodenominaba «serviciala y enfermera de la cárcel», explicaba que había estado diez días enferma y que por ese tiempo se había solicitado a Catalina que ocupase su puesto hasta que Dominga se recuperase. En su opinión había desarrollado su labor «con todo el cuidado y piedad del mundo en todo lo posible a ello y lo encargado a ella con mucha diligencia y limpieza para con los pobres en lo que estaba encargado sin que nunca haya habido falta ni queja de parte de los pobres con ella, antes han estado contentos siempre del servicio que les ha hecho». Pero su labor no se limitaba a limpiar y cuidar de la salud de los pobres, además:

«ha tenido cuidado particular con los enfermos en darles recado y hacerlos confesar y comulgar y llamar el médico, de tal manera que de 21 personas que han muerto en su tiempo ninguno se ha muerto sin confesarse y comulgarse y recibir los sacramentos de la Iglesia, además de eso sin ser a su cargo ha puesto de su casa para el servicio de los pobres paños blancos, escudilla y ollas y otro ajuar de casa en que ha gastado muchas cantidades»[1314].

En vista de su buen servicio, «atento que tiene salud y quiere servir aquel», solicitaba ser readmitida en su oficio. Frente a su solicitud se encontró con la negativa del procurador de los pobres de la cárcel de Pamplona. Su negativa se basaba en los numerosos testimonios que hablaban del mal hacer de la viuda. El alcalde de la cárcel, por su parte, aconsejaba que se contratase a Catalina de Orreaga pues los presos tenían «mucha necesidad de una mujer curiosa y limpia que los asista en sus enfermedades y limpieza»[1315].

Parece que, tras varios años como enfermera de la cárcel, Dominga había descuidado su labor hasta tal punto que el cuidado de los enfermos se había convertido en un negocio con el que lucrarse[1316]: vendía sus productos a precios abusivos y aprovechaba la ropa destinada a los pobres. En vista de su dejadez y abuso, el Consejo Real decidió desoír la petición de Dominga, retirarla definitivamente de su cargo y nombrar a Catalina como nueva enfermera[1317].

A tenor de este último ejemplo da la impresión de que este tipo de puestos se asignaban preferentemente a mujeres. Pero además, como apunta Hufton, a menudo no bastaba con ser mujer, se requería cierto estado civil y condición moral: en Inglaterra las instituciones de beneficencia dirigidas a ayudar a determinados sectores de la población necesitada estaban casi siempre administrados por mujeres que, por lo general, eran viudas respetadas por la comunidad; mientras que en la Francia católica este género de trabajo estaba en manos de congregaciones religiosas, a veces fundadas por viudas; y, finalmente, en Italia las asociaciones de asistencia para los pobres y para las mujeres *malmaritate* –mal casadas– estaban dirigidas por viudas[1318].

Las mujeres eran protagonistas no solo en su papel como administradoras, sino en el de

trabajadoras directas en el cuidado del prójimo. Como ejemplo para estas mujeres fray Martín de Córdoba se refería a Santa Mónica, madre de San Agustín, la cual «seguía y consolaba a los pobres enfermos y vestía y amortajaba los muertos y los huérfanos como a sus hijos guardaba; y cuando veía algunos pobres llagados, lavábales las llagas y alimpiábalas; no mostrando asco ninguno»1319.

* *

A lo largo de toda la geografía europea se extendió la figura de aquellas mujeres que, sin pertenecer a ninguna orden religiosa, llevaban una vida casta1320: *las beatas* castellanas1321; *las seroras* vascas1322; las *begijnen* belgas1323; o *le beghine* o *nubile* italianas*1324*. Se trataba de una tercera posibilidad de vida para las mujeres respecto al tradicional esquema binario: matrimonio o convento. Desde el periodo bajomedieval, en los Países Bajos, norte de Francia, Alemania y la Italia central, se venían desarrollando formas de vida religiosa que promulgaban la convivencia entre mujeres dedicadas a la castidad y a la continencia y que rechazaban el matrimonio1325. Ya en la Edad Moderna su forma de vida seguía siendo peculiar: cumplían el voto de castidad pero no el de obediencia ni el de pobreza1326; podían vivir en solitario o en una pequeña comunidad de mujeres afines1327; vestían de forma sobria y a menudo iban descalzas; su religiosidad era poco ritualista y su independencia chocaba con una sociedad que no concebía otro estado para la mujer que no fuera el convento o el matrimonio1328.

A pesar de llevar una vida recogida dedicada a la oración, eran mujeres activas que lograban una autonomía económica gracias a la variedad de tareas que desempeñaban1329. Al fin y al cabo, y aunque durante los siglos xvi y xvii la mística –especialmente en la Monarquía hispana– vivió su tiempo de máximo esplendor y se incrementó la presencia de beatas1330, mujeres que no pertenecían a las clases más pudientes de aquella sociedad y, por lo tanto, además de su alimento espiritual, necesitaban recibir un sueldo para subsistir.

Precisamente una de las actividades preferidas por estas beatas era la del cuidado de los enfermos y los necesitados. Ese era el caso de la viuda Ana de Erviti, que por su labor como serora del Hospital de San Miguel de Pamplona limpiando y recogiendo peregrinos recibía de «salario en cada un año 24 robos de trigo y tres cargas de vino mixto y medio ducado por cada mes»1331. La labor y la figura de estas seroras guipuzcoanas y navarras ha sido estudiada por Azpiazu y Zudaire, respectivamente. Ambos coinciden en señalar que era una ocupación tan extendida como ambicionada entre las mujeres de aquellos siglos. Se trataba de mujeres con vocación que habían decidido llevar una vida de recogimiento y ayuda al prójimo. Así, aunque Ana cobrase por su trabajo, ello no era óbice para que la viuda realizase su labor «con toda la afición, voluntad y devoción»1332.

Las tareas de las seroras estaban dirigidas principalmente al culto religioso: cuidar y limpiar las iglesias y ermitas, sus paños, santos y objetos, así como tocar las campanas1333. Según el testigo Felipe de Zubiri, Ana también se ocupaba de «regir la capilla de San Miguel y de tener la limpieza de manteles y camisas de los santos de la capilla»1334. Además, la viuda se dedicaba a «recoger los peregrinos que vienen en romería de Santiago de Galicia y limpiar las camas […] (y) acudía con mucha diligencia y cuidado para la comida o cena que había de haber los dichos peregrinos»1335.

Aquellas viudas o solteras que quisiesen optar a este cargo –las casadas estaban excluidas– debían superar un examen que acreditase que reunían ciertas características. Para ello se analizaba su vida, sus costumbres, su moralidad y su edad. La edad mínima para ser serora estaba establecida en los 40 años1336, requisito que Ana de Erviti cumplía a la perfección, ya que, según un testigo, en 1580 la viuda era «mujer anciana porque según su

aspecto será de edad de 70 años»1337.

Se entendía que las jóvenes solteras eran más frágiles ante las tentaciones que las viudas1338. Entre las seroras de Baztán aparecían con frecuencia viudas que, sin cumplir la edad exigida, habían sido nombradas gracias a su buena fama: la serora de Garzain había sido nombrada cuando «quedó viuda y que después acá lo está y fue admitida vistos su mucho recogimiento y virtud»; mientras que la de Errazu, Isabel de Barreneche, hizo voto de castidad después de morir su marido y rondaba los 40 años, así que en el momento de ser nombrada serora no cumplía la edad mínima1339.

Tras pasar este examen, las candidatas recibían su título de manos del obispo o del vicario1340. La propia Ana tenía «título perpetuo del dicho hospital para toda su vida […] dado por Miguel de Berrio, merino de Sangüesa, y Martín de Aguirre, como procuradores del cardenal Pacheco»1341.

Desde 1563 la viuda había ejercido su cargo, pero en 1579 el hospitalero de la catedral –bajo cuya orden estaba el hospital de San Miguel– había dejado de pagar a la viuda. Como en el caso de la enfermera de la cárcel de Pamplona, se acusaba a Ana de desatender su cargo y aprovecharse de él, pues «se admitieron y hospedaron diversos géneros de gentes que ni eran pobres ni peregrinos y no solamente mujeres pero aún también hombres, de modo que los lechos y camas se destruían y el dicho hospital en cierta manera se profanaba […] y que la dicha Ana de Erviti es mujer anciana y ocupada e impedida para dar el recado necesario a los pobres y peregrinos que vinieren»1342.

Ana, por supuesto, lo negaba y argumentaba que al tener título perpetuo no podía ser destituida porque:

«Las seroras que han sido sus predecesoras de la misma manera han sido perpetuas de por vida […], sin que por los hospitaleros que han sido hayan sido removidas ni lo puedan ser»1343.

Pero el hospitalero no estaba dispuesto a ceder. Negaba que la viuda tuviese título perpetuo y, que, de tenerlo, no era válido por varios motivos: en primer lugar, porque este expedía con la muerte de aquellos que lo habían concedido; y, segundo, y más importante, porque «de muchos años a esta parte no han estado beatas reclusas en el dicho hospital ni pueden estar por razón del Concilio Tridentino»1344.

Finalmente, el Consejo Real condenó a Melchor a pagar a la viuda el salario del último año. Por otra parte, decidió que Ana, a pesar de su título, debía acatar la voluntad del hospitalero y le concedió la facultad de nombrar a otra persona siempre y cuando esta fuese «persona conveniente para el dicho ministerio y los cargos que tiene la dicha dignidad»1345.

Este pleito podría ser el reflejo del descontento que este tipo de beatas generaban en la jerarquía eclesiástica, siempre preocupada por integrarlas en reglas o conventos. La libertad o independencia, sobre todo económica, de estas mujeres debió inquietar a muchos. De hecho, Margarita Ortega habla de la importante cantidad de causas inquisitoriales en su contra1346. Al fin y al cabo, la presencia de las beatas, seroras y beguinas suponía un punto disonante en la búsqueda de armonía tridentina1347. Precisamente la explicación del hospitalero Melchor Gallegos hace referencia a este aspecto.

Pero el rechazo de la jerarquía eclesiástica no fue el único con el que se encontraron estas mujeres. En la práctica, muchas seroras ejercían funciones de sacristanas, lo que, lógicamente, no gustaba a los sacristanes1348. La viuda Águeda de Ezpeleta recordaba que cuando su esposo, Miguel de Berrio, fue nombrado por el cardenal Pacheco como su procurador «para coger y administrar los frutos y rentas de la dicha hospitalería y poner y quitar vicarios y otras cosas pertenecientes a la dicha dignidad», nombraron a Ana de Erviti

como serora. Recordemos que el salario de Águeda era 24 robos de trigo y tres cargas de vino al año y medio ducado al mes. La encargada de pagar el medio ducado era la madre de Miguel de Berrio que, según recordaba su nuera, solía tener problemas para pagar porque el sacristán consideraba que el medio ducado le correspondía a él. Miguel, como administrador, terminó por ordenar a su madre que, si era necesario, pagase el sueldo de la serora de su propio bolsillo1349.

Aquellas que, pese a todo, consiguieron mantenerse en sus cargos –al menos en el caso de las seroras–, lo hicieron gracias al apoyo popular, que consideraba a estas mujeres elementos respetables de la sociedad1350.

5.2. Las viudas y los gremios: entre la protección y el rechazo

«María de Salvatierra, después de los días del dicho Pedro de Murillo, su marido, como antes y al presente, ha tenido y tiene botiga de zapatería abierta y de continuo tres o cuatro zapateros oficiales trabajando en ella, usando de continuo de este trabajo y granjería y aprovechándose en él»1351.

Sin duda, si existió un sector donde la figura de la viuda emergió con fuerza sobre el resto de mujeres, ese fue el artesanal1352. Como María de Salvatierra, muchas otras viudas tendieron a romper las restricciones gremiales que sufrían el resto de mujeres.

a) las restricciones gremiales para las mujeres

Las investigaciones que han analizado la presencia femenina en los gremios han apuntado a cuestiones económicas como trasfondo del creciente rechazo hacia las mujeres. Es importante comprender que la sociedad de entonces entendía que el salario de una mujer era una ayuda para la economía familiar, pero nunca el sustento principal. Además, como no podían alcanzar el grado de maestras, las mujeres eran contratadas como servicio doméstico1353. Por todo ello, sus salarios eran inferiores a los de los hombres. Ante lo que consideraban una competencia desleal, los gremios temían que la presencia femenina hiciese disminuir el sueldo del resto de trabajadores. Por lo tanto, la resistencia a que las mujeres ingresasen en sus especialidades provenía menos de los maestros que de sus trabajadores. De hecho, cuando la demanda abundaba y la mano de obra era escasa, los gremios eran relativamente tolerantes hacia la incorporación femenina, mientras que en los tiempos difíciles emergía una actitud más defensiva1354.

Pero lo que la historiografía tradicional olvida es que estas cuestiones aparentemente económicas respondían no solo a una coyuntura de crisis, sino a un cambio de mentalidad y a un endurecimiento del discurso patriarcal en torno a las mujeres. En pleno surgimiento del Estado moderno, en la llamada Era Confesional –cuando Estado e Iglesia se dieron la mano–, el adoctrinamiento en el ideal de feminidad tomó diferentes derroteros. Así como los moralistas y tratadistas de la época pusieron especial énfasis en la castidad y la maternidad, en la esfera doméstica, castigando a todas aquellas que rompiesen con dicho ideal –adúlteras, alcahuetas, amancebadas, seroras, brujas y mujeres libres en general–, esta corriente de pensamiento también tuvo sus consecuencias en el mundo laboral para las mujeres. Si el objetivo era domesticarlas para que aceptasen su rol de mujeres sumisas y maternales, el trabajo fuera de casa, principalmente aquel no asociado a actividades

reproductivas o de cuidados, debía ser cada vez más limitado.

Durante la Edad Moderna muy pocos gremios admitieron mujeres, incluso hubo ciudades en las que ningún gremio lo hacía1355. Desde el periodo medieval –época en la que se permitía a las mujeres tener acceso a un aprendizaje formal y, en consecuencia, alcanzar la maestría1356–, los gremios habían ido restringiendo el aprendizaje de las féminas. Por ejemplo, en la Barcelona del siglo xvi los contratos de aprendizaje comenzaron a escasear, siendo prácticamente nulos en el xvii1357. Como el gremio exigía un período de preparación con el que se alcanzaba la oficialía y después la maestría, desde el momento en el que se negó la formación a las mujeres se cerró su acceso1358.

Existía un tipo de aprendizaje informal que se impartía en función de las necesidades de cada familia. Al fin y al cabo, nunca dejó de darse la presencia de las esposas e hijas en el obrador1359. El trabajo de estas aprendices resultaba tan económico en relación al de un oficial que muchos dueños «adoptaron» criadas. Los oficiales se quejaron de la presencia de estas «hijas» en los obradores, así que en ciudades como Estrasburgo el concejo municipal ordenó al gremio de fabricantes de cinturones que no les permitiera trabajar, a menos que fueran hijas naturales del dueño1360.

Pero a este respecto existían excepciones y en algunos gremios las hijas encontraban concesiones. Los *tafetaneros* navarros, que trabajaban un tipo de tela de seda muy unida, en sus ordenanzas de 1669, aprobadas por el ayuntamiento de Pamplona y por el Consejo Real, en su cláusula quinta, decían que, si el padre había sido maestro, habría podido transmitir sus conocimientos a su hija y que, en consecuencia, esta podía ejercer el oficio. Aun así, solo se permitía que esta trabajase si estaba soltera o viuda y que ella y solo ella trabajase en el telar. Pero, salvo esta excepción, ninguna otra mención se hace en el resto de ordenanzas de Pamplona a la admisión de mujeres, hijas o no, en los gremios.

Las mujeres tuvieron que esperar hasta finales de la Edad Moderna para ver derogadas, al menos en parte, estas restricciones. Carlos iii estableció en 1778 la «Libre enseñanza y trabajo de mujeres y niñas en todas las labores propias de su sexo», exceptuando las ordenanzas de los gremios:

«Considerando las conocidas ventajas que se conseguirán de que las mujeres y niñas estén empleadas en tareas propias de sus fuerzas, […] que algunas pueden servir de dote para su matrimonio, y a otras con qué ayudar a mantener sus casas y obligaciones»1361.

Puede que los *tafetaneros* navarros cediesen ya en el siglo xvii en este campo porque se consideraba que tejer era una labor propia de mujeres, tanto porque era una de las «tareas propias de sus fuerzas», como porque iba acorde con el decoro de una mujer. El que las mujeres trabajasen en labores decorosas siguió siendo importante hasta bien entrado el siglo xix. Por ejemplo, en Navarra, las Cortes solicitaron «que las mujeres puedan ejercer cualquier oficio compatible con su decoro»1362.

Como esposa de un maestro agremiado, la mujer tenía cierto reconocimiento, pues adquiría una identidad laboral en función de la ocupación de su esposo1363. Este nuevo estatus era un paso importante en la vida laboral femenina ya que, tras el maestro agremiado, su esposa era la persona responsable de la tienda y del taller, su representante en todos los menesteres del negocio1364. Siguiendo esta idea, el concejo municipal de Nurenberg consideró que tanto esposas como maridos eran responsables de la calidad del producto, del pago de impuestos y honorarios y que, en caso de incumplimiento de pagos, se les podía hacer responsables a ambos. Estas medidas muestran el reconocimiento de los contemporáneos al rol central de la compañera del dueño. De hecho, en el mundo gremial de Nuremberg se exigía a los dueños haber contraído matrimonio, aunque nunca con

anterioridad a la obtención del grado de maestro[1365]. A pesar del importante papel de la esposa de un maestro, las mujeres casadas nunca consiguieron ser reconocidas oficialmente como miembros del gremio.

En resumen, a medida que los gremios evolucionaron, sus normativas fueron restringiendo el acceso a las mujeres en calidad de maestras. Los siglos xiv y xv trajeron el aumento de la importancia de las ciudades, pero también crisis económicas que hicieron endurecer las ordenanzas, cerrando las cofradías a las mujeres. Así, hasta los siglos xix-xx las mujeres no conocieron las cotas de participación logradas en el siglo xiii. A pesar de todo, siguieron trabajando; las familias de artesanos no podían prescindir de los ingresos extras que ellas aportaban, aunque estas quedasen relegadas a estar bajo la autoridad masculina al ejercer su oficio. Bien en la familia, bien como asalariadas en el servicio doméstico, las mujeres trabajaron en talleres y tiendas dirigidas por hombres. Por eso, durante los siglos xvi, xvii y xviii se constata la inexistencia de gremios mayoritariamente femeninos. Existían oficios cuya mano de obra era femenina, pero o los negocios estaban dirigidos por hombres –como el caso de las mesoneras– o no estaban incluidos dentro de un gremio –como las parteras o las costureras–. Pero esta situación cambió: poco a poco las cofradías vieron cómo sus privilegios y monopolios desaparecían. Como su rigidez chocaba con los cambios económicos y sociales de la época, hacia finales del Setencientos la capacidad de los gremios para vetar el acceso de las mujeres fue menguando[1366].

b) concesiones y condiciones para las viudas

«Ítem, conformaron en que las viudas de maestros de dicho oficio, hermanos de esta Hermandad, puedan tener tienda abierta durante su viudedad […] lo que se permite mirando, con equidad, a las cortas conveniencias con que, regularmente, quedan las susodichas»[1367].

Son los propios latoneros de Pamplona los que nos ponen sobre la pista del primer motivo que impulsó a los gremios a realizar concesiones a favor de las viudas. Ellos mismos explicaban que les permitían tener tienda abierta en virtud de la precaria situación en la que, generalmente, quedaban muchas[1368]. Por este mismo motivo, los plateros de Pamplona, «por la equidad de ser (las viudas) miserables personas y necesitar del más pronto alivio que les puedan facilitar sus hijos», redujeron el periodo de aprendizaje de los hijos de viudas de seis a cuatro años[1369].

Los gremios decidieron conceder toda una serie de privilegios a sus viudas en calidad de mujer de agremiado y madre de sus hijos. Entendían que, tras la muerte de sus cofrades, las mujeres tendrían que encargarse de sacar adelante a los vástagos hasta que estos pudiesen hacerse cargo del negocio paterno. Es decir, el gremio no reconocía a la mujer como trabajadora de pleno derecho, sino solamente como regente del negocio y oficio del marido «para que ella y sus hijos, si los tuviere, se valgan del dicho oficio para sustentarse»[1370].

También en las ordenanzas del gremio de médicos, boticarios, cirujanos y barberos aprobadas el 7 de junio de 1496 por los reyes de Navarra, se consentía practicar el oficio a las viudas «para mantener hijos o hijas pequeños si hubiere»[1371]. Esto no ocurría solo en Navarra, los gremios de Barcelona establecieron ciertos privilegios para las viudas por entender que debían remediar su estado de precariedad[1372]. Al fin y al cabo, los que decidieron estas cláusulas eran los propios padres, maridos e hijos de las viudas. La viuda del platero de Pamplona José Larumbe, María de Palacios, quiso recordar al gremio que, de no

ser por estas cláusulas, «hubiera quedado pobre y sin remedio», algo que «les puede suceder a sus mujeres»1373.

Por su parte, la viuda Ana María de Olite, vecina de Estella, suplicó al virrey que le concediera licencia para mantener abierta la tienda de su difunto esposo «atendiendo que la suplicante tiene muchas obligaciones, así de sus hijos que le han quedado, como de deudas»1374.

Como se puede comprobar, parte de estas concesiones estaban dirigidas más a proteger a los huérfanos que a las viudas. A consecuencia de esta visión muchas normativas supeditaron la posibilidad de continuar con la bodega a la presencia de hijos que pudiesen y quisiesen heredar y continuar con la actividad paterna1375. De esta forma, la presencia de la esposa del difunto en el obrador o en la tienda tenía un carácter pasajero, hasta que su hijo estuviera en disposición de sucederle1376.

Siguiendo esta lógica, si no tenían hijos no había necesidad de que las viudas continuasen con el negocio. Así, se limitó su continuidad a cierto periodo de tiempo, que podía variar en función de lo que cada gremio considerase suficiente para que la viuda pudiese vender los productos que habían quedado en el obrador. El objetivo de este plazo era múltiple: por un lado, se pretendía que la esposa del difunto no perdiese la última inversión de tiempo, trabajo y dinero de su marido; por el otro, gracias a las ventas podría pagar las posibles deudas de su negocio; y, finalmente, en los duros momentos que seguían al fallecimiento del compañero, la viuda conseguía un respiro para organizar su futuro.

Generalmente se estableció que este ínterin correspondiese al año de luto. En Barcelona coincidía con el *any de plor1377*. Pero existían ordenanzas más duras, que limitaban la activad a un mes, hasta el cumplimiento de todo el trabajo en curso1378.

Los gremios pamploneses, cuando limitaron el periodo de la presencia de la viuda en la tienda, pues no siempre lo hacían1379, solían optar por el año de viudedad. Así lo decidieron los peleteros, los manguiteros, los estañeros y los cuchilleros1380. Estos últimos explicaron que era para que «pueda vender las obras que tuviere hechas».

En este sentido, los cordoneros de la capital fueron más generosos, pues en 1613 acordaron que «después de la muerte de su marido pueda tener tienda abierta por tiempo de cinco años»1381. Como explicaré, tras este tiempo la viuda no perdía necesariamente su negocio, pero las exigencias y condiciones para que siguiese en funcionamiento se endurecían.

A las cuestiones caritativas se les unían también motivos prácticos. A fin de cuentas, la esposa tenía un papel importante en el obrador y en la tienda: se ocupaba de las cuentas, de la atención al público y colaboraba en la propia fabricación. Dado que conocía a la perfección los secretos del negocio, al morir el maestro su viuda resultaba una sucesora natural1382. Por eso, en momentos de crisis demográficas fueron un recurso habitual: durante el siglo xvi, cuando tantos hombres dejaron Sevilla hacia América u otras empresas, fueron las viudas quienes, en parte, contribuyeron a sacar adelante la ciudad al seguir con el comercio y los negocios de sus maridos1383; mientras que, en Barcelona, tras la peste de 1650-1653, el gobierno municipal permitió trabajar a muchas viudas sin hijos en calidad de maestras. Este permiso no se hubiera concedido en tiempos normales, pero la ciudad era consciente de la capacidad laboral de las mujeres, y en tiempos difíciles, cuando muchos agremiados habían muerto y la ciudad necesitaba de gente que vendiera productos de primera necesidad, las viudas eran un recurso aceptable para seguir adelante1384.

Así pues, la continuidad de la viuda en el negocio de su difunto marido dependía de la decisión del gremio1385. Es decir, no se trataba tanto de valorar si la mujer era competente

para realizar el oficio –a tenor de su experiencia en vida del esposo seguramente sí lo era–, sino de que el gremio decidiese impedir su continuidad. Pero ¿qué podría llevar a negar esta continuidad? Al fin y al cabo, acabamos de ver que el gremio era conocedor de las necesidades de las viudas y de las ventajas de mantenerlas al frente del negocio como «sucesoras naturales». En este sentido, los maestros se encontraban ante una difícil tesitura: por un lado, estaba el deseo de proteger y tutelar a sus familiares –ese era en parte el objetivo fundacional de los gremios, como se demuestra en el caso de los hijos a los que se les facilitaba el acceso y se les cobraba una cuota inferior1386–; pero, por otro lado, puesto que la viuda no había completado un aprendizaje formal, se temía que esta no pudiese garantizar la calidad y la uniformidad del producto.

Este hecho tenía varias consecuencias. En primer lugar, al no acceder al grado de maestría, las viudas veían limitado el número de trabajadores que podían tener a su cargo y, por lo tanto, su capacidad competitiva en el mercado se veía resentida. El gremio podía impedirles tomar aprendices nuevos, enviando a los ya existentes con otros maestros hasta que finalizasen sus contratos de aprendizaje. De otra manera, estos aprendices y trabajadores a las órdenes de una mujer serían considerados menos capaces y en consecuencia se encontrarían en desventaja en su carrera1387.

La segunda consecuencia fue que muchas normativas gremiales de Europa condicionaron el permiso de las viudas a seguir teniendo la tienda abierta tras el año de luto a que tuviesen en su taller un oficial examinado o un maestro. Los doradores de Zaragoza, por ejemplo, en sus ordenanzas de 1563 estipulaban que «cualesquiere viudas de oficiales examinados de doradores puedan tener botiga durante todo el tiempo de su viudedad, teniendo oficiales suficientes y le puedan ser visitadas las piezas que en su casa fueren acabadas estando sujecta a las presentes ordenaciones como cualquiere otro oficial examinado»1388. Mientras que el gremio de carpinteros de Madrid estableció en 1620 que las viudas pudiesen tener su tienda abierta durante un año y que, pasado este tiempo, «si no se ha hecho cargo de la misma algún oficial», la tienda debía cerrarse1389.

Los gremios de Pamplona no fueron una excepción en este sentido. A finales del siglo xvi, los peleteros y manguiteros exigieron la presencia de un oficial examinado en los negocios regentados por viudas, aunque en sus ordenanzas de 1703 endurecieron sus condiciones: no bastaba con tener un aprendiz u oficial, debía ser maestro examinado y aprobado1390. En estas últimas se explicaba que se hacía así:

«Para que las obras sean trabajadas y fabricadas conforme a lo dispuesto por esta ordenanza y que los compradores de ellas no padezcan ningún fraude ni engaño, pena de que se les cierra las tiendas y prohíba en todo y por todo el uso y ejercicio del dicho oficio y si se resistieren tengan 100 libras de pena».

Los cereros y confiteros también endurecieron sus exigencias: en sus ordenanzas de 1568 decretaron «que muriendo algún oficial del dicho oficio y quedándole mujer viuda pueda ella hacer y usar el oficio teniendo oficial examinado y aprobado por los dichos veedores»; pero en 1716 no bastaba con un oficial, debían tener a su lado un maestro1391. La mayoría de gremios de la capital navarra pusieron como condición a las viudas que en sus tiendas uno de sus trabajadores tuviera, como mínimo, el título de oficial. Así consta en las ordenanzas de los cordoneros, cuchilleros, estañeros, silleros, guarnicioneros y zurradores de Pamplona1392.

Como el de los peleteros, el gremio de latoneros no se contentó con la presencia de un oficial y dispuso que las viudas debían tener «oficiales suficientes para trabajar lo correspondiente al oficio y las piezas que se hallaren en sus tiendas han de ser igualmente

reconocidas por el prior y veedor del dicho oficio y han de estar sujetas a lo mismo que en orden a visita va dispuesto para con los maestros de este dicho oficio»1393.

De hecho, en las causas que enfrentaron a los gremios navarros y a las viudas fue habitual la acusación por parte de los primeros de que estas no mantenían la calidad en los productos. El procurador y los veedores del oficio de Estella se enfrentaron a finales del siglo xvii a la viuda del maestro cerero Manuel de Insauste, llamada Josefa Virto de Espinal, porque, según decían los agremiados, la viuda «vende cera adulterada en su botiga»1394.

La única excepción que he hallado ha sido en las ordenanzas de los ya citados tafetaneros:

«Pueda tener un telar para tejer ella propia con sus mismas manos […] y que la dicha modificación y expresión se entienda por la viuda de los dichos maestros, pues estas han de gozar del mismo privilegio que sus maridos y tener tienda abierta y vender en ellas de los dichos géneros. Y tener criados que le trabajen, como hacían en vida de sus maridos»1395.

En Sevilla, el gremio de tejedores de seda admitía miembros tanto masculinos como femeninos y estipulaba que la esposa de un miembro fallecido o ausente pudiese tener sus telares y telas durante un año sin incurrir en falta. Después de este tiempo, ella podía presentar su trabajo a examen del gremio; si sabía tejer, se le permitía conservar un telar para mantenerse. Sin embargo, no podía tener más de uno, y tampoco aprendices que no fueran sus hijos1396.

Como se habrá intuido, la cuestión de la calidad no era el único motivo que se escondía detrás de las condiciones impuestas a las viudas. Para evitar la saturación del mercado y la caída de los precios y salarios, los agremiados mostraron un notable interés por limitar el número de productores de un determinado oficio. Esto se podía obtener de dos formas: limitando el ingreso de trabajadores especializados a través de cuotas de inscripción altas y tiempos de admisión muy largos; o, tomando una posición dura con las viudas1397. Los gremios tendían a ser más duros con estas en momentos en los que la población crecía. Es decir, como hemos visto, si en los momentos de crisis demográficas las viudas eran necesarias para sacar adelante los negocios, siguiendo la lógica de estos gremios, cuando la población crecía y la competencia aumentaba las viudas eran las primeras en ser prescindibles.

Hufton es de esta misma opinión. En los periodos de crisis, cuando los mercados estaban saturados y los maestros y trabajadores se veían obligados a dejar de trabajar, las viudas podían verse golpeadas improvisamente por nuevas normas restrictivas. El gremio les imponía condiciones inéditas, o tal vez les prohibía participar en determinadas ferias o comerciar con determinados bienes. La autora pone el ejemplo de la Inglaterra de Carlos ii. Durante la guerra civil los panfletos y los tratados de devoción aumentaron, lo cual supuso un momento de esplendor para el gremio de impresores. Pero tras este periodo llegó la decadencia del sector y la Compañía de Libreros de Londres decidió anular la licencia de las imprentas más pobres, curiosamente dirigidas por viudas. Ante esta decisión, muchas mujeres se vieron obligadas a seguir con su actividad en la clandestinidad siendo denunciadas por sus propios trabajadores u otros agremiados1398.

En Navarra, el hundimiento demográfico más notable de la Edad Moderna se vivió en la década de los 30 del siglo xvii. A la epidemia de 1631 –acompañada de una fuerte carestía alimenticia– se le unió la guerra con Francia en 1635 y la rebelión de Catalunya de 1640. Fruto de estas adversidades, la población vivió una pérdida de en torno al 15% –una crisis moderada si se compara con otras zonas de Castilla o Andalucía, que perdieron más del 30%. A partir de 1650, comenzó un proceso de recuperación que se completó en la década

de 16901399. Si extrapolamos estos datos demográficos a lo anteriormente explicado, podría entenderse el incremento de conflictos entre las viudas y los gremios a partir de la década de los 80 del Seiscientos. Es decir, parece que mientras Navarra vivió un lento crecimiento poblacional, acompañado de momentos de crisis como la de 1630-1650, las viudas no tuvieron problemas para mantenerse al frente de los negocios de sus difuntos esposos. De hecho, entre 1500 y 1679 solo se registran el 46,15% de los pleitos entre gremios y viudas (la primera causa aparece en la década de los 70 del siglo xvi), mientras que en tan solo dos décadas se registra el otro 53,84%. Fue a partir de la recuperación de la población cuando las viudas ya no eran tan necesarias y, por lo tanto, se encontraron con la oposición del resto de artesanos.

Para conciliar los intereses gremiales con la supervivencia de la viuda, muchos gremios animaron a las mujeres que habían perdido a sus maridos a casarse con un miembro del mismo, al cual se le garantizaba la admisión en rango de maestro e, incluso, se le eximía de pagar las cuotas de inscripción. Esta solución contribuía a mantener el *statu quo* y era apoyada por los gremios1400: en 1600 los pasamaneros madrileños permitieron a sus viudas mantener su obrador un año y un día, «pero si se casaren con alguien que no sea del gremio se les dé un mes de plazo»1401; mientras que las viudas de los carpinteros, tallistas y fabricantes de instrumentos musicales de cuerda sevillanos podían conservar las tiendas de los esposos mientras permanecieran solteras, pero las perdían si se casaban con un hombre que no ejerciese la profesión1402; y, finalmente, en Santiago las ordenanzas de la cofradía de los azabacheros de 1443 permitían a la viuda continuar en el gremio y tener su tienda abierta a condición de que no volvieran a casarse con un hombre de otro oficio1403.

Aunque los latoneros exigieron que la viuda permaneciese «en su viudedad» y los médicos y boticarios «en su honesto y casto viudaje»1404, por lo demás, no he hallado cláusulas en las ordenanzas gremiales de Pamplona que animasen a las viudas a casarse con otros agremiados1405. Pero sí he advertido cierta endogamia en algunos de los casos estudiados. Un zapatero de Estella fue interrogado por la vida de la viuda María de Salvatierra y explicó que mientras estuvo casada con su primer marido, Joanes de Irapuestasu, zapatero, iba a las comidas organizadas por la cofradía. Al morir Joanes, María se casó con Pedro Murillo, también zapatero, al que a su vez acompañaba a dichas comidas1406. Pero, sin duda, destaca el caso de Joana Romeo, que fue esposa y viuda de tres estañeros. Su primer marido, Antonio Saldi, había recibido como aprendiz al sobrino de Joana, el cual, a su vez, era hijo de otro estañero. Es decir, ¡Joana era hija, hermana, esposa, viuda y tía de estañeros1407!

Las viudas tuvieron que esperar hasta finales del siglo xviii para que las instituciones pusiesen fin a esta práctica. Carlos iv promulgó un Decreto Real1408 el 20 de enero de 1790. Aunque se seguía exigiendo la presencia de un maestro, la concesión hecha por el monarca era, una vez más, una mano tendida a las mujeres que, por haber perdido a sus esposos, se entendía pasaban por una difícil situación. En la propia Recopilación se explica que el pleito entre una viuda y el gremio de guanteros de Madrid había sido el detonante de esta decisión.

No sería hasta 1817 cuando las Cortes navarras, «aspirando nuestro celo por el bien común a que los naturales de este reino gocen de los beneficios de que están disfrutando los de los demás dominios de V. Majestad»1409 y tras lograr la aprobación del rey, trataron el tema:

«Y se acordó se forme pedimiento de ley para que todos los gremios dentro de cuatro meses se presenten en el Real Consejo sus ordenanzas y se rectifiquen con audiencia de la Diputación y, no verificando lo primero, queden sin efecto, y que se forme otro pedimiento

para que se eleven a leyes de este Reino las dos reales resoluciones que habilitan a las mujeres viudas que repiten matrimonio para continuar el oficio de su primer marido»1410.

c) las viudas frente a los gremios navarros

Viuda de zapatero

Dos viudas navarras compartieron problemas en épocas y en lugares diferentes: ambas enfrentadas al oficio de zapateros y ambas recriminadas por dicho oficio por curtir cueros en la adobería común. María de Arrarás, viuda del zapatero Juan de Armendáriz, y María de Salvatierra, viuda de Pedro Murillo, lucharon intensamente por mantener su negocio a flote.

La primera era vecina de Puente la Reina donde, hacia 1625, tenía su tienda de zapatos. Su marido, oficial zapatero, había muerto hacía ocho meses. Desde entonces, María «ha ido conservando por medio de sus trabajadores y oficiales en el dicho ejercicio y teniendo la tienda abierta y adobando sus cueros en la dicha adobería». Era habitual que el gremio de zapateros poseyera una casa o un lugar donde curtir los cueros para su posterior trabajo en el obrador de cada agremiado1411. Así que María continuó acudiendo a la adobería común, hasta que «los del dicho oficio de zapateros de hecho y de su propia autoridad le han cerrado la tienda y no le consienten tener abierta aquella, además de que tampoco le dejan beneficiar los cueros que tiene en la dicha adobería y se le pierden aquellos que son de valor de más de 300 ducados y le han sacado el cuero que tenía en la dicha casa»1412. Ella reclamaba su derecho a seguir adobando cueros en la tenería común, pues, «como bien saben e ignorar no pueden, que en la ciudad de Pamplona, y en todos los demás lugares de este Reino, las mujeres viudas, mientras viven, pueden gozar y usufructuar, y entrar y salir en la casa de la adobería de la dicha villa como en vida de sus maridos por si y sus oficiales»1413.

Cincuenta años atrás, en Estella, la viuda María de Salvatierra se había enfrentado al mismo problema. Su esposo, Pedro de Murillo, había sido cofrade del gremio de zapateros de la ciudad y ella misma se consideraba «cofradesa y entrambos estuvieron en posesión de adobar sus cueros en la adobería común que tienen los zapateros de la dicha ciudad, y después de muerto el dicho Pedro de Murillo ha estado la dicha su mujer en la misma posesión y ha tenido y *tiene pila particular y propia para adobar los dichos cueros*». Así las cosas, «el procurador y mayorales de la dicha cofradía del dicho oficio le impidieron y perturban en la dicha su posesión y por fuerza le han sacado sus criados y los cueros que tenía en la dicha adobería, y no le dejan entrar en ella»1414.

En ambos procesos los zapateros argumentaron que solo los agremiados podían acudir a la adobería a curtir sus cueros. Reconocían el derecho de las viudas a tener sus tiendas abiertas, pero, aún teniendo oficiales, no podían ir a la adobería pues este derecho estaba exclusivamente reservado a los cofrades, y ninguna mujer podía serlo. Este fue el caso de María de Arrarás que peleó contra el gremio, insistiendo en sus derechos: primero, porque las ordenanzas no especificaban ningún impedimento para las viudas; y, segundo, porque ella cumplía con la exigencia de tener oficial examinado en su obrador1415. La Corte, primero, y el Consejo Real, después, entendieron lo mismo y en dos sentencias sucesivas dieron la razón a la viuda1416.

El caso de María de Salvatierra fue algo más complejo. El gremio de zapateros de Estella reconocía a la viuda el derecho a tener sus pellejos curtiendo en la adobería después de la muerte de su esposo hasta «que se acabe de adobar porque no se pierda por el daño que

redunda en sacarla afuera sin acabar de adobar». Pero, después de esto, por no ser cofrade, los zapateros no le reconocían ninguna otra facultad. Además, el gremio se quejaba de que la viuda recibía cueros de su yerno y, por lo tanto, no trabajaba con pellejos propios1417.

Por su parte, María negó las acusaciones. Los cueros que adobaba los había comprado ella. Además, presentó una serie de testigos, zapateros, para dar fe de su pertenencia al gremio. Su defensa se basó en el hecho de que asistía como miembro de pleno derecho a las comidas organizadas por la cofradía, que pagaba las cuotas del gremio, que tenía en su negocio un oficial examinado y, finalmente, que, como el resto de cofrades, poseía una pila para trabajar los pellejos en la adobería común1418. Pero el oficio de zapateros de Estella explicó que, aunque hubiera asistido a las comidas, lo habría hecho como esposa de agremiado sentándose con el resto de mujeres y ayudando a estas a servir la mesa1419.

La sentencia fue en parte favorable a la viuda. Se le permitió seguir teniendo su tienda abierta y acudir a la casa de los zapateros, pero se le prohibió seguir comprando pellejos a su yerno, obligándole a trabajar solo aquellos que ella misma hubiera adquirido1420. No sabemos si la Corte tuvo en cuenta las necesidades de la viuda o consideró que efectivamente María era un miembro más del gremio. Lo cierto es que tanto la viuda de Puente la Reina como la de Estella obtuvieron el permiso de las autoridades para seguir ejerciendo su labor de zapateras.

Viuda de platero

La principal disputa entre la viuda María de Palacios y el oficio de plateros de Pamplona se centró en la conveniencia de que la viuda tuviera un maestro examinado trabajando en su obrador. Por memorial conservado en las cuentas de la hermandad, se constata que, un año después de la muerte de su esposo, la viuda realizó una petición para que le permitiesen tener su tienda abierta el tiempo superior al año acostumbrado. Como concesión extraordinaria, el gremio permitió a la viuda seguir con su negocio durante otros cuatro años1421.

No volvemos a tener noticias de la viuda hasta 13 años después. María de Palacios había continuado con el negocio de platería no solo durante los cuatro años que le habían concedido, sino otros nueve. Así, en 1694, la hermandad la llevó ante los tribunales porque no tiene «en su casa maestro examinado y aprobado»1422.

Según la viuda, el gremio no tenía ninguna ordenanza que prohibiera «a las viudas de maestros plateros examinados el tener tienda pública de platería ni trabajar en el oficio ni comprar ni vender piezas de plata ni lo demás concerniente al ejercicio del dicho oficio».

Los argumentos que esgrime en su defensa María de Palacios resumen las motivaciones y condiciones que acompañaban a una viuda de agremiado1423: su tienda no era nueva, era la continuación natural del negocio de su marido; el gremio era conocedor de su negocio y lo había tolerado; María había pagado las cuotas como cualquier otro cofrade; la viuda cuidaba la calidad de sus piezas y, cuando estas eran de «consideración» eran trabajadas por un maestro examinado; además, tenía en su negocio a un hijo que le ayudaba y estaba preparándose en el oficio, por lo que ella regentaba el negocio hasta realizar el traspaso a su sucesor; a esto había que sumar el peso de la tradición, pues no era la única viuda que había tenido tienda de platería; y, finalmente, advertía a los cofrades que sus propias esposas podrían verse en el futuro en su misma situación. Y quiso reforzar su causa presentando los casos de aquellas viudas que la habían precedido, todas en su misma situación1424.

Lamentablemente el proceso carece de sentencia, aunque sabemos, por otros casos, que el Consejo Real podía optar por una decisión salomónica: en el caso de la viuda de Juan de Luna, maestro cubero, así fue. La viuda había sido denunciada por el gremio por mantener su negocio con la sola ayuda de un aprendiz. Así que el Consejo decidió conceder a la viuda un año de tiempo para que buscase un maestro examinado. De no hacerlo así, se ordenaba el cierre de su tienda1425. Tal vez esta fuera la solución para María de Palacios.

* *

Las viudas eran un elemento extraño dentro de un mundo, el gremial, dirigido por hombres. Su presencia generaba posturas contrapuestas. Por un lado, conscientes de su difícil situación, se les concedieron ciertas ventajas, inéditas para el resto de mujeres, con el fin de proteger a las que eran sus madres, hermanas, hijas y esposas. Los cofrades no olvidaban que ellas serían las encargadas de regentar el negocio familiar hasta que los hijos alcanzaran la edad suficiente para continuar con el negocio. Protegiendo a las viudas protegían a sus propios hijos. Pero esta ventaja podía tener fecha de caducidad, a partir del año de luto las normas para seguir regentando el negocio se endurecían. Finalmente, la continuidad de la viuda se producía a menudo de una forma natural, pues era lógico que aquella que había trabajado junto al maestro y que conocía casi tan bien como él el negocio continuase al frente de la tienda.

Frente a estas cuestiones, los gremios se planteaban otras en las que las viudas no salían tan bien paradas. Su presencia alteraba el sistema gremial: no habían recibido una formación reglada y ello ponía en peligro la calidad del producto. Precisamente quienes negaban el acceso al aprendizaje formal de las mujeres se quejaban a posteriori de su falta de formación. Como remedio se obligó a las viudas a tener un oficial o un maestro al frente del obrador. Aún así, la existencia de mujeres al frente de negocios que no estuviesen bajo la autoridad de una figura masculina seguía inquietando al gremio. La solución a esta peligrosa independencia, que la viuda se casase con otro agremiado, conseguía atajar varios problemas: la mujer dejaba de estar sola y, en momentos de competencia excesiva, se conseguía integrar a un cofrade sin obrador en un negocio ya activo.

Como vemos, las viudas nadaban entre dos aguas: como esposas y madres de agremiados eran objeto de protección; como mujeres, eran rechazadas. En Navarra esta situación ambigua dio lugar a una serie de enfrentamientos ante los tribunales, protagonizados, especialmente, por viudas de zapateros, cereros y plateros. Gracias a estos enfrentamientos podemos conocer un poco mejor su vida1426.

1103. Interrogatorio a Cristina Agorreta, Pamplona, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 077464.
1104. Hanawalt, 1986, pp. 3-4.
1105. Erdozáin – Mikelarena, 1998, pp. 43-44.
1106. López Iglesias, 1987, p. 50.
1107. Margarita Ortega (1987-1988, p. 164) apuesta por romper con la imagen de la mujer que hoy tenemos y que es fruto de la sociedad burguesa decimonónica que nos hace imaginar a las féminas del pasado reducidas al límite de la casa. También sobre la alternancia de labores entre las mujeres del campo: Nieto Soria, 1988, pp. 311-315; Opitz, 1992, pp. 357-358; Pastor, 1992, p. 566; Perry, 1993, p. 25 y Segura Graiño, 1988, pp. 15-16.
1108. Merry Wiesner (1990. p. 177) analiza la influencia de esta obra –escrita bajo una óptica feminista y socialista y restringida al ámbito inglés– en los posteriores estudios sobre le trabajo femenino de la Edad Moderna.
1109. Eales, 1998, p. 9.
1110. Para esta afirmación sobre el trabajo femenino en el Antiguo Régimen en Inglaterra ver: Cahn, 1987; Charles – Duffin, 1985; Prior, 1985; Underdown, 1984.
1111. Eales, 1998, p. 10.
1112. «Part v: Is There a Decline in Women's Economic Position in the Sixteenth Century?», en *Women and Work in Preindustrial Europe*, ed. B. A. Hanawalt, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 165-166.
1113. Hanawalt, 1986, pp. 165-166.
1114. Por ejemplo, las mujeres desde siempre habían tejido, hilado y cosido sin acogerse a los gremios (Opitz, 1992, pp. 368-371).
1115. Dentro del muro algunas ventas al por menor las realizaban exclusivamente mujeres, como la venta de fruta, verdura,

pescado, tripas, productos lácteos, etc. Tanto hombres como mujeres se encargaban de la venta de pan, carne, eran panaderos, hosteleros, taberneros, tenderos, etc. (Perry, 1993, p. 25).

1116. Val Valdivieso, 1999, p. 1585.
1117. Perry, 1993, p. 25.
1118. Segura Graiño, 1988, pp. 15-16.
1119. Me he referido de forma amplia al nodrizaje en el capítulo dedicado a las viudas y la maternidad. Se puede consultar también: Otis, 1986. Respecto a las parteras conviene consultar el trabajo de Jesús Mª Usunáriz (1999, pp. 331-332), en el que se explica cómo hasta el siglo xviii esta fue una «experiencia exclusivamente femenina, con protagonistas femeninos y sin apenas intervención del género masculino». También: Wiesner, 1986.
1120. Segura Graiño, 1988, p. 15.
1121. Hanawalt, 1986, p. 3. Podríamos plantear la maternidad como un trabajo no remunerado.
1122. King, 1991, pp. 71-72.
1123. Reyna Pastor (1992, p. 569) explica que el trabajo de la mujer era parte de la fuerza total de trabajo de la unidad doméstica y por lo tanto a menudo quedaba oculto.
1124. Hanawalt, 1986, p. 166.
1125. López Iglesias, 1987, p. 50.
1126. Klapisch-Zuber, 1988, p. 289. Sobre las viudas florentinas cabeza de familia en el siglo xv también: Guerra Medici, 1996, pp. 99-101. Entre 1552 y 1632, los hogares con una mujer al frente habían aumentado en un 7,4% (Calvi, 1994a, pp. 33-34).
1127. Borrero Fernández, 1988, p. 71.
1128. Fauve-Chamoux, 2002, pp. 361-364.
1129. Sanz de la Higuera, 2005, pp. 434-435.
1130. Pasados los 40 años, cuando la «sobremortalidad» masculina perdía su incidencia y el núcleo familiar inicial se rompía, las viudas asumían claramente la jefatura de sus familias (Rial García, 1999, pp. 178-180).
1131. López Iglesias, 1987, pp. 50-51.
1132. Aunque entre las mujeres mayores de 70 años el porcentaje disminuía. Esto se entiende por ser una edad de mayor dependencia en la que las viudas vivían frecuentemente con los propios hijos (Fauve-Chamoux, A., 1998, pp. 309-310 y 2002, pp. 361-364).
1133. Hacia finales del siglo xviii en Bolonia la presencia de familias con mujeres como cabeza de familia estaba concentrada en las zonas más pobres de la ciudad, aquellas habitadas por clases populares (Parola, 1998, p. 257).
1134. Me remito a los datos aportados en el capítulo anterior sobre las segundas nupcias.
1135. King, 1991, pp. 71-72. Sobre los salarios de hambre también: Sanz de la Higuera, 2005, p. 435 y Sarti, 2003, p. 25.
1136. Testimonio de María de Palacios, Pamplona, 1695. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 004809, fol. 12r-v.
1137. Testimonio de Miguel Sanz mayor, Carcastillo, 1571. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 160696, fol. 24r-25v.
1138. Testimonio de Graciana de Maquirriain, Pamplona, 1667. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 104799, fol. 3v-4r.
1139. Respuesta de María de Berrio, Pamplona, 1590. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212615, fol. 20r-v.
1140. Demanda de Sebastiana de Mallen, Arguedas, 1630. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 003275, fol. 2r-v.
1141. Perry, 1993, p. 26.
1142. Testimonio de Isabel Fernández, Cascante, 1615. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014338, fol. 6v-7v.
1143. Guevara, *Reloj de Príncipes*, pp. 821-822.
1144. Hanawalt, 1986, p. 3 y King, 1991, pp. 71-72.
1145. Sarti (2003, p. 243) se refiere a las mujeres de la Edad Moderna como «incansables y constantemente atareadas». También: Hanawalt, 1986, p. 3.
1146. Françoise Piponnier (1992, p. 413) también se refiere al largo tiempo que requieren el huerto y su cuidado.
1147. Sarti (2003, pp. 243-244) citando a Weatherill.
1148. «En las ciudades medievales, como en las de cualquier época, la principal ocupación femenina fue la de ama de casa, en la cual las mujeres desarrollaban una gran actividad, intensa y diversificada» (Batlle, 1988, p. 201).
1149. Piponnier, 1992, p. 407.
1150. Citado por Sarti, 2003, p. 126.
1151. Sarti (2003, p. 151-154) apunta que en Inglaterra todas las casas tenían un aljibe donde recoger el agua. Pero aquellas mujeres que no disponían de aljibe debían desplazarse para conseguir agua, a menudo recorriendo distancias considerables. Esta tarea era especialmente dura.
1152. Pipponnier, 1992, pp. 408 y 410.
1153. Esta no fue la única norma establecida: a partir del xviii se prohibió emplear las fuentes de intramuros para lavar paños, hortalizas, calderos y otras cosas, pues dañaban y atascaban las fuentes. La repetición de dicha prohibición demuestra que no tuvo éxito pues de cumplirla las mujeres tendrían que portear el agua hasta sus casas (Fernández - Roda, 1998, pp. 113-114).
1154. Testimonio de Elena de Añezcar, Iza, 1599. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 149090, fol. 2v-r.
1155. Fernández - Roda, 1998, pp. 113-114.
1156. Hanawalt, 1986, pp. 1 y 3; Pastor, 1992, p. 569; Piponnier, 1992, pp. 406-408; Sarti, 2003, pp. 203-211.
1157. Piponnier, 1992, p. 410.
1158. Fernández – Roda, 1998, pp. 110-111.
1159. Ordenanzas concedidas por Felipe ii al barrio de la Torre Redonda de Pamplona. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 110r-123r.
1160. Agravios de María de Berrio, Pamplona, 1590. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 212615, fol. 48r-v.
1161. Por ello recomendaba que las niñas fueran instruidas por sus madres en estos quehaceres (Perry, 1993, p. 25).
1162. Piponnier, 1992, p. 408. También sobre las mujeres amasando pan en el molino: Hanawalt, 1986, p. 1.

1163. Val Valdivieso, 1999, pp. 1589-1594
1164. Testimonio de Elvira de Lizasoain, Lizasoain, 1561. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 066533, fol. 28r-v.
1165. Sarti, 2003, p. 116.
1166. Es decir, en 1553 Navarra tenía 32.064 fuegos (Floristán Imízcoz, 1982b, p. 222). Lo cual supone un aumento considerable en la población, pues en 1514 eran 21.274 fuegos (Monteano Sorbet, 2000, p. 40), es decir, cerca de 100.000 habitantes (Alvar Ezquerra, 1996, pp. 23-24).
1167. 36.200 familias (163.000 habitantes) (Floristán Imízcoz, 1985, p. 231).
1168. Maiza Ozcoidi, 1992, p. 686. Solo ocho núcleos navarros tenían más de 400 familias, es decir, más de 2.000 habitantes (Floristán Imízcoz, 1982b, p. 222). Monteano (2000, p. 66) dice que en el siglo xvi había 790 núcleos de población.
1169. Gembero Ustarroz, 1986, p. 46. Casi 2.000 familias en 1553 según Floristán Imízcoz, 1982b, p. 219.
1170. Monteano Sorbet, 2000, p. 66 y Usunáriz Garayoa, 2006, p. 184.
1171. En el sur del reino, Ribera estellesa y tudelana, la gran explotación tenía mayor presencia (Usunáriz Garayoa, 2006, p. 184).
1172. Floristán Imízcoz, 1982b, pp. 222-223.
1173. Gembero Ustarroz, 1986, p. 67.
1174. Mikelarena Peña, pp. 128-130.
1175. Floristán Imízcoz, 1994, p. 92.
1176. Solo el 2,5% era propietario (Gembero Ustarroz, 1986, pp. 67-68).
1177. Erdozáin – Mikelarena, 1998, pp. 43-44 y López Iglesias, 1987, p. 50.
1178. A excepción de la mayor capacidad para administrar las tierras a través de los diferentes sistemas estudiados en los anteriores capítulos, donde las viudas destacan por encima del resto de mujeres.
1179. Calvi, 1994a, pp. 33-34, Guerra Medici, 1996, pp. 99-101, Klapisch-Zuber, 1988, p. 289, Parola, 1998, p. 257.
1180. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 164815, fol.10r.
1181. Demanda de María de Olcoz, 1675. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 124441, fol. 1r-v
1182. Resulta de la información, Elcano, 1581. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 119464, fol. 14r-16v.
1183. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097937, fol. 3r-v.
1184. Agravios de Joana de Aguinaga, Pamplona, 1537. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 063851, fol. 70r-v.
1185. Hufton, 1996, p. 202.
1186. Sobre las labores de las mujeres en el campo: Nieto Soria, 1988, pp. 311-315; Ortega López, 1987-1988, p. 164; Perry, 1993, p. 25; Sánchez Vicente, 1988, p. 180; Segura Graiño, 1988, pp. 15-16.
1187. Borrero Fernández, 1988, pp. 72-74.
1188. Aunque arar y sembrar eran tareas masculinas, la cosecha del grano, la siega del heno o el cultivo de la vid eran trabajos no especializados que podían realizar las mujeres. Remover y escardar la tierra o recoger el lúpulo eran tareas remuneradas mediante jornal y específicamente femeninas (Opitz, 1992, pp. 357-358 y Piponnier, 1992, pp. 402-403).
1189. Pastor, 1992, p. 569; Piponnier, 1992, pp. 402-403. Según King (1991, pp. 73-74), la entidad del trabajo femenino puede deducirse de la cantidad de tierra asignada a los colonos, que era el doble si estaban casados.
1190. El lino tuvo gran importancia en las economías femeninas vascas. A las muchachas se les adjudicaba una parcela de tierra para cultivar lino, gracias a la cual preparaban su ajuar (Azpiazu, 1995, pp. 50-51).
1191. Testimonio de María de Picabea, Lesaka, 1645. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204838, fol. 12r-v.
1192. Defensa de Ana Cerain, Arguedas, 1580. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098634, fol. 122r-123v.
1193. Testimonio de Pedro Navarro. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 098634, fol. 124r-125r.
1194. A ello se refiere también Hufton, 1996, p. 201.
1195. Testimonio de Graciana de Artiga, Elkano, 1584, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028762, fol. 19r-21v.
1196. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 085970, fo. 29r-v.
1197. Otras cedían sus tierras al heredero a cambio de una renta con la que alquilar una casa y una huerta pequeña de la que sí eran capaces de hacerse cargo (Hufton, 1996, p. 202).
1198. Contrato matrimonial entre Pedo de Auza y María de Macaya, Pamplona, 1640. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 134861, fol. 3r-4r.
1199. Hufton, 1996, pp. 202-203.
1200. Contrato matrimonial entre Juan de Subiza y María Bardoz, Pamplona, 1545. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 36r-41r.
1201. Borrero Fernández, 1988, pp. 75-78.
1202. Hufton, 1996, p. 202.
1203. Demanda de Margarita Apat, Iriberri, 1529. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 000043, fol. 2r-8v.
1204. Hufton, 1996, p. 201.
1205. Orcástegui Gros, 1988, p. 193.
1206. Fuente Pérez, 1997, p. 181.
1207. Gembero Ustarroz, 1986, p. 75.
1208. Floristán Imízcoz, 1982b, pp. 222-223.
1209. Hufton, 1996, p. 203.
1210. Barbazza, 1999, pp. 135 y 144-145.
1211. Carmona García, 1993, pp. 13-14; Geremek, 1989, p. 118. Rial García, 2004, p. 306.
1212. Geremek, 1989, pp. 101-102.
1213. Sanz de la Higuera, 2005, p. 435. Sarti (2003, p. 25) también se refiere a estas circunstancias.
1214. Geremek, 1989, p. 114 y Federici, 2010, pp. 134-139.
1215. Gembero Ustarroz, 1986, p. 77. Floristán (1994, p. 93) sitúa la tasa de pobreza entre el 3-6% de las casas frente al 25% del resto de ciudades españolas.
1216. Geremek, 1989, p. 114.

1217. Gembero Ustárroz, 1985, p. 784.
1218. Córdoba de la Llave, 2006, p. 9.
1219. Fuente Pérez, 1997, pp. 182-183.
1220. Kamen, 1981, pp. 238-239.
1221. Blanco Carrasco, 1999, p. 223.
1222. Montagut Contreras, 1993, p. 117.
1223. Sanz de la Higuera, 2005, pp. 437-440.
1224. Gembero Ustárroz, 1986, p. 77.
1225. Hufton, 1996, pp. 203-204.
1226. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 016123, fol. 19r-20r.
1227. Hanawalt, 1986, p. 34.
1228. El cronista Luis Cabrera Córdoba narra las peculiaridades de la Casa de Galeras para arrepentidas. En ella se enseñaba a las reclusas oficios provechosos y mujeriles, como coser e hilar (Pérez Baltasar, 1984, pp. 30-31). Lo mismo ocurría en la Casa de Galera de Pamplona según cuenta Virto Ibáñez, 1993, pp. 634-635.
1229. Testimonio de don Miguel de Baquedano, Tudela, 1675. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 070392, fol. 17r-v.
1230. Hufton, 1992, pp. 36-37.
1231. Perry, 1993, pp. 26-27.
1232. King, 1991, pp. 75-76.
1233. Keniston McIntosh, 2005, p. 212.
1234. Floristán Imízcoz, 1994, p. 92 y 99.
1235. Acusación de Catalina de Zabalceta, Badostain, 1585. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 132611, fol. 1r.
1236. Demanda de Juana de Huarte, Pamplona, 1567. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 068178, fol. 8v.
1237. Testimonio de Pedro de Sanz. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 068178, fol. 20r-v.
1238. Según los censos de finales del xviii, en Pamplona había 19 lacayos, 16 cocheros, 16 criados, 31 criados de escalera arriba y 1.433 criadas (Gembero Ustárroz, 1986, p. 76).
1239. Wiesner, 1990. p. 182.
1240. El servicio femenino alcanzó el 20% de la población total de cualquier pueblo o ciudad. Estas elevadas cifras se debieron al aumento de poder adquisitivo de la población urbana (Hufton, 1992, p. 29).
1241. Hanawalt, 1998, p. 4; Rojo Alboreca, 1988, p. 176. Sobre el trabajo de las mozas bilbaínas: Val Valdivieso, 1999, pp. 1.586-1.589.
1242. Era habitual encontrar mujeres casadas que junto a sus esposos trabajaban en el servicio de una casa (Rojo Alboreca, 1988, pp. 176-177).
1243. Hufton, 1992, pp. 29-30 y 34; Keniston McIntosh, 2005, pp. 46-47.
1244. Vigil, 1986, p. 197.
1245. Incluso, hasta el reinado de Felipe v, fueron siempre vestidas con el traje de viuda y la toca correspondiente (López Cordón, 2003, p. 135).
1246. Aquellas que continuaban en la casa sirviendo ya en edad adulta o al enviudar se denominaban «amas» (Val Valdievieso, 1999, pp. 1588-1589).
1247. Rojo Alboreca, 1988, p. 173.
1248. La incorporación femenina al mundo laboral era muy temprana, dos años antes que la masculina, entorno a los 10 o 12 años (Hufton, 1992, p. 26).
1249. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 1r-2v.
1250. Sayo: Nombre que se daba al traje masculino con faldas que se vestía directamente sobre el jubón. El largo variaba desde medio muslo hasta los tobillos, aunque tras 1540 los sayos de moda eran cortos y podían tener mangas o no (Bernis, 1962, p. 103).
Greguesco o gregüesco: Calzones muy anchos que usaron los hombres en los siglos xvi y xvii (Diccionarioweb.org).
Remendar: Reforzar con puntadas la parte gastada de una tela (drae).
agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 1r-2v.
1251. Derezar o aderezar: Remendar o componer algo (drae).
Saya: Hasta el siglo xiv, vestido de hombres y mujeres. A partir de la segunda mitad del siglo xv se diferenció entre sayo, prenda masculina, y saya, traje de mujer. Era el primer traje que vestía la mujer sobre la ropa interior y se vestía a cuerpo o con otras prendas encima (Bernis, 1962, p. 102).
Testimonio de Pedro de Villanueva, Pamplona, 1592. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 012311, fol. 2v-3r.
1252. Articulado de disculpa de Miguela de Irurzun, Pamplona, 1560. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097357, fol. 18r-v.
1253. Erdozáin – Mikelarena, 1998, p. 46.
1254. Declaración de Catalina de Güesa, Cáseda, 1571. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 097937, fol. 4r-5v.
1255. En Cuenca, la media de huéspedes era de 0,03 en 1724, mientras que en Pamplona era de 0,28 en 1786, el triple (Erdozáin – Mikelarena, 1998, p. 45).
1256. Usunáriz Garayoa, 2007, pp. 295-296.
1257. «Mandamos que en casas de las viudas que fuesen pobres o mozas no se aposenten soldados» (Cortes de 1532. Estella, del 28 de julio al 12 de agosto. Novísima Recopilación de Elizondo i, lib. 1º, tít. 6º, ley x, p. 307).
1258. Chavarría, 2006, p. 231.
1259. Erdozáin – Mikelarena, 1998, pp. 49 y 58.
1260. Defensa de Cristina de Agorreta, Pamplona, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 077464, fol. 41r-v.
1261. Erdozáin – Mikelarena, 1998, p. 52.
1262. Petición de información del fiscal, Pamplona, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 077464, fol. 1r.
1263. Pamplona, 1638. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 102413, fol. 10r.

1264. Tudela, 1623. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 014910, fol. 1r.
1265. Wiesner, 1990, p. 186.
1266. Orcástegui Gros, 1988, p. 194.
1267. Vicente Valentín, 1994, p. 75.
1268. Wiesner, 1990, p. 178.
1269. Vicente Valentín, 1994, pp. 77-78 y Vinyoles, 1982, pp. 137.154.
1270. Davis, 1982, pp. 45-80.
1271. Perry, 1993, p. 23.
1272. Ortega López, 1997, p. 338 y Vicente Valentín, 1994, p. 79.
1273. Campos Santacana – Rodríguez Zamarreño, 2000, p. 454.
1274. Gembero Ustárroz, 1986, p. 106.
1275. Citado por Núñez de Cepeda, 1948, p. 233.
1276. Testimonio de Juan de Irigoyen, Pamplona, 1643. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 059026, fol. 39v-r.
1277. En las ordenanzas de Puente la Reina del siglo xiv estudiadas por Félix Segura (2003, p. 177) se regula la labor de las recarderas en su artículo 47: «Otrosí ordenamos que ostalero alguno o ostalera, mercadero o mercadera, recardero o recardera ni otro vecino alguno de la dicha villa, no pueda comprar en groso provisiones algunas, mercaderías ni averías que personas estranjeras traigan a vender».
1278. Vicente Valentín, 1994, pp. 77-78.
1279. Demanda de Diego Juárez, Peralta, 1579. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087950, fol. 1r-v. Un siglo después otra viuda vivía la misma situación. En 1672, Isabel García era demandada por no pagar la cantidad exigida por la tienda de aceite y pescado que regentaba en Valtierra. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 124386.
1280. Sánchez Vicente (1988, p. 185) habla de la presencia de estas mujeres en los fueros y ordenanzas de Santiago, donde se llegó a reglar su actividad.
1281. Perry, 1993, p. 23.
1282. Demanda de Sebastiana de Mallen, Arguedas, 1630. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 003275, fol. 2r-v.
1283. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 003275, fol. 2r-v.
1284. Demanda de doña María de Acedo, Falces, 1611. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 002279, fol. 1r-v.
1285. Respuesta del regimiento de Falces. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 002279, fol. 4r.
1286. Sentencia del Consejo Real de20 de diciembre de 1611. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 002279, fol. 8r.
1287. Proceso de María Arabiano contra la ciudad de Tudela, 1589. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 120388.
1288. Proceso de Catalina de Monreal contra el lugar de Salinas de Ibargoiti, 1668. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 203261.
1289. Proceso de la villa de Sumbilla contra María de Arrechea, 1621. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 201323.
1290. Proceso de la villa de Larrasoaña contra Catalina de Etulain, 1536. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 158337.
1291. Perry, 1993, p. 23.
1292. Perry, 1993, pp. 23 y 29-34. Margarita Ortega (1997, p. 333) también habla de la larga tradición de conocimientos que las mayores transmitían de forma oral a las jóvenes. Se trataba de una medicina basada en el conocimiento curativo de las plantas y chocaba con los médicos formados en las universidades. La autora ofrece un proceso inquisitorial de 1648 en contra de una mujer de Ayamonte, Huelva, enfrentada a la envidia del médico local por su éxito y popularidad.
1293. Acusación del fiscal contra Juana de Mongelos, Lumbier, 1565. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067333, fol. 1r-v.
1294. Testimonio de María Pascual. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067333, fol. 12r-v.
1295. Respuesta de Juana Mongelos. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067333, fol. 20r-v.
1296. Perry, 1993, pp. 23 y 29-34.
1297. «Lo mismo que albegrista, por el que profesa el arte de restituir a su lugar los huesos dislocados» (drae, 1803).
1298. Petición de Juana Mongelos. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067333, fol. 32r-v.
1299. De hecho, en ciudades como Sevilla, eran las mujeres las que ejercían la mayor parte del trabajo curativo en los siglos xvi y xvii (Perry, 1993, pp. 23 y 29-34).
1300. Sentencia de la Corte Mayor. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067333, fol. 41r-v.
1301. Súplica de Juana Mongelos al Consejo Real. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067333, fol. 46r.
1302. Sentencia del Consejo Real. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 067333, fol. 54r-v.
1303. Sobre las partes ver: Marland, 1993; Perry, 1993, pp. 35-36; Usunáriz Garayoa, 1999; Wiesner, 1986.
1304. Bydlowski, 2004, pp. 150.
1305. Testimonio de María de Echalecu, Tafalla, 1696. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204838, fol. 1r.
1306. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204838, fol. 1v.
1307. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 204838, fol. 7r-v.
1308. Licencia de Martín de Leoz, protomédico del Reino de Navarra, para que María de Echalecu ejerciera como partera, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 091318, fol. 2r-v.
1309. Prohibición del regimiento de Tafalla. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 091318, fol. 3r-v.
1310. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 091318, fol. 17r.
1311. Citado por Núnez de Cepeda, 1948, p. 177.
1312. En muchas casas de corrección era una mujer la que vigilaba a las presas, sobre todo si estaban enfermas o embarazadas (Hufton, 1996, p. 206).
1313. En Sevilla, Perry (1993, pp. 33-34) habla de las *beatas*. Siguiendo el ejemplo de santa Mónica, eran mujeres que consagraban su vida a Dios haciendo el voto de castidad, pero no el de obediencia ni el de pobreza.
1314. Demanda de Dominga de Ezpeleta, Pamplona, 1601. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040418, fol. 4r-v.
1315. Testimonio de Ruiz Moreno, alcalde de la cárcel, Pamplona, 1601. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040418, fol. 2r.
1316. En Inglaterra el carcelero debía disponer de otros ingresos ya que debía anticipar los gastos de los alimentos y alojamiento de los prisioneros, que se le reembolsaban trimestralmente. Hasta finales del siglo xvii, una de las más

extendidas fuentes de rédito añadidas era la venta de cerveza a los presos, normalmente en los locales de la prisión. A menudo la esposa llevaba el aspecto comercial de la preparación de la cerveza y del trabajo de los detenidos, además de proveer el alimento. Muchas mujeres seguían con este cargo tras la muerte del esposo. A otras se les daba un año de tiempo para encontrar un marido que pudiera sustituir al difunto. Entre el 1688 y 1775 una cuarta parte de las inglesas eran viudas (Hufton, 1996, pp. 204-205).

1317. Sentencia del Consejo Real, Pamplona, 1602. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 040418, fol. 33r-v.
1318. Hufton, 1996, p. 206.
1319. Perry, 1993, p. 32.
1320. Dyan Elliott (2004, pp. 47-84) dedica el segundo capítulo de su libro al estudio de estas mujeres.
1321. Ortega López, 1997, p. 299 y Perry, 1993, p. 3.
1322. Azpiazu, 1995 y Zudaire Huarte, 1978.
1323. Simons, 2003.
1324. Dieudonné, 2009 y Zarri, 1999.
1325. Zarri, 1999, pp. 311-312.
1326. Ortega López, 1997, p. 299.
1327. En ciudades como Gante se recogían en casas comunes, o *begijnhoven* (Simons, 2003, p. ix).
1328. Ortega López, 1997, p. 299.
1329. Azpiazu (1995, pp. 50-52) hace referencia a la actividad artesanal de la confección de ropa. Mientras que Ortega (1997, p. 299) se refiere a la producción textil y el trabajo en las cárceles. Sobre su labor en el campo de la salud ver: Simons, 2003, p. ix.
1330. Adelina Sarrión resalta la efervescencia religiosa de aquellos siglos, destacando la figura de Erasmo y la eclosión de publicaciones con temas espirituales, muchos de ellos en romance. Sarrión, 2003, p. 46. Alison Weber (2005, p. 107) añade a este contexto la presencia de Santa Teresa de Ávila.
1331. Demanda de Ana de Erviti, Pamplona, 1580. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 7r-v.
1332. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 16v.
1333. Azpiazu, 1995, pp. 49-50 y Zudaire Huarte, 1978, pp. 439-440.
1334. Testimonio de Felipe de Zubiri, presbítero de San Juan, Pamplona, 1580, agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 16v-17r.
1335. Testimonio de Águeda de Ezpeleta, Pamplona, 1580. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 15r-16r.
1336. Azpiazu (1995, p. 56) explica que esta condición se repetía constantemente en los sínodos y en las visitas, por lo que se intuye que no se cumplía.
1337. Testimonio de Jerónimo de Ureta, Pamplona, 1580. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 25r-27r.
1338. Azpiazu, 1995, p. 56.
1339. Zudaire Huarte, 1978, p. 442.
1340. Azpiazu, 1995, p. 45 y Zudaire Huarte, 1978, p. 435.
1341. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 16v-17r. La viuda presenta el título de serora en latín. Fol. 40r-v.
1342. Respuesta del hospitalero Melchor Gallegos, Pamplona, 1580. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 22r-v.
1343. Respuesta de Ana de Erviti. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 7r-v.
1344. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 24r-v.
1345. Sentencia del Consejo Real, Pamplona, 22 de junio de 1580. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 51r.
1346. Ortega López, 1997, p. 299. El obispo de Pamplona no se mostró especialmente contrario a las seroras, pero el de Calahorra intentó desterrarlas de su territorio (Azpiazu, 1995, p. 62).
1347. Sarrión, 2003, p. 189.
1348. Azpiazu, 1995, pp. 49-50.
1349. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 028624, fol. 15r-16r.
1350. Azpiazu, 1995, p. 62.
1351. Defensa de María de Salvatierra, Estella, 1572. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 72r-v.
1352. Uno de los casos más evidentes es el de Zaragoza. En el censo de de 1723 aparecen 30.159 habitantes, de ellos 1.778 son maestros de algún gremio y 124 eran mujeres, el 7%. En 1762, aparecen 1.559 agremiados, 97 mujeres, el 6%. En ambos casos el porcentaje de viudas entre las mujeres era superior al 98%, tan solo una o dos mujeres eran maestras sin ser viudas. Es decir, la mujer solo accedía a los escalones más altos del gremio tras enviudar (Ramiro Moya, 2001-2002, p. 165).
1353. Aunque de facto realizaban el mismo trabajo que los oficiales. Ramiro Moya, 2001-2002, pp. 160-161.
1354. Hufton, 1992, p. 38. En Sevilla, la competencia extranjera hizo malvender tejidos en Castilla y la industria sedera se fue deprimiendo. El gremio siguió admitiendo tejedoras, pero bajo condiciones laborales muy duras. A pesar de la importancia de la fuerza de trabajo femenina, el gremio evitó que las mujeres se convirtieran en maestras tejedoras (Perry, 1993, p. 27).
1355. Wiesner, 1990. p. 177. En Zaragoza, por el contrario, los oficios vedados a las mujeres eran excepciones: el de los corredores de 1505 y el de los colchoneros de 1556. Además, las normativas municipales eran menos duras con las mujeres que en otras zonas, como las ciudades castellanas. Finalmente, en las ordenanzas gremiales de Aragón también se observaba una mayor tolerancia hacia las mujeres (Ramiro Moya, 2001-2002, pp. 159-160).
1356. En la Santiago medieval las mujeres esaban incluidas, sin excepciones, en la jerarquía gremial de los oficios. La escala de aprendiz a maestro estaba abierta para ellas, aunque el salario era inferior (Sánchez Vicente, 1988, pp. 188-189).
1357. Vinyoles, 1976, p. 149.
1358. Ramiro Moya, 2001-2002, pp. 160-161 y Vicente Valentín, 1990, p. 37 y 61-62.
1359. Wiesner, 1990, p. 177.
1360. Ibíd., p. 179.

1361. Novísima Recopilación de España, Lib. 8, tít. 23, ley 14. Carlos iii, 16 de noviembre de 1778 y cédula del Consejo de 12 de enero de 1779. En Navarra también se aplicó esta ley, «Que mujeres y niñas puedan aprender labores y trabajar en fábricas» (Cuaderno de Leyes ii, Cortes de 1817-1818, ley 28, pp. 270-271).
1362. Cuaderno de Leyes ii, Cortes de 1817-1818, ley 35, pp. 98-99.
1363. Wiesner, 1990. p. 180.
1364. Vicente, 1990, p. 36.
1365. Wiesner, 1990. p. 180.
1366. Ramiro Moya, 2001-2002, pp. 162-164.
1367. Ordenanzas del gremio de latoneros de Pamplona, aprobadas por el Regimiento el 28 de mayo de 1746 y confirmadas por el Real Consejo (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 154-155).
1368. Al morir el esposo muchas mujeres solo contaban con el título de maestro del difunto para salir adelante. En Francia la viuda podía emplearlo, contratar un socio o, en última instancia, ceder la licencia. Estas complejas y variadas disposiciones tenían por objeto asegurar el bienestar de la viuda (Fauve-Chamoux, 2002, p. 365). Morales (2008, p. 292) da fe del interés de los gremios por proteger a sus viudas. En 1671 el gremio de cuberos asignó a la viuda de Juan de Izcue ciertos emolumentos para que saliese adelante.
1369. Ordenanzas de los plateros de Pamplona de 1581 (cit. Morales, 2008, p. 639).
1370. Ordenanzas del gremio de silleros y guarnicioneros de Pamplona, 1661 (Núñez de Cepeda, 1948, p. 244).
1371. Ordenanzas del gremio de médicos, boticarios, cirujanos y baberos de Navarra, 1496 (Núñez de Cepeda, 1948, p. 172).
1372. Vicente, 1990, p. 38.
1373. Respuesta de María de Palacios, Pamplona, 1694. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 004809, fol. 12r-v.
1374. Licencia del virrey de Navarra, don Luis de Guzmán Ponce de León, a la viuda Ana María de Olite, Pamplona, 1647. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 031094, fol. 3r-4r.
1375. Hufton, 1996, p. 206; Vicente, 1990, p. 38. En otras, como apunta Ramiro Moya (2001-2002, pp. 161-162), simplemente bastaba con la existencia de un sucesor masculino.
1376. Petición al virrey de Francisca Díez de Isla para que le permita continuar con su tienda abierta, Estella, 1682. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 091074, fol. 1r-v.
1377. Vicente, 1990, p. 38.
1378. Hufton, 1996, pp. 207-208.
1379. Los cereros y confiteros no dan ninguna limitación temporal, eso sí, exigen que haya un oficial examinado. Esta será una de las condiciones más exigidas (Ordenanzas de los cereros de 1568). Lo mismo ocurre con las ordenanzas de los silleros y guarnicioneros de 1661, de los tafetaneros de 1669 y de los zurradores de 1583 (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 83, 244, 250 y 281).
1380. Ordenanzas de los peleteros y manguiteros de 1584, de los cuchilleros de 1616 y de los estañeros de 1680 (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 28-29, 122 y 129).
1381. Ordenanzas de los cordoneros de Pamplona de 1613 (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 110-111).
1382. Según Ramiro Moya (2001-2002, p. 167), esto también era así en Zaragoza.
1383. Perry, 1993, pp. 25-26.
1384. Vicente, 1990, pp. 37-38.
1385. Hufton, 1996, p. 206.
1386. «Ítem, fueron conformes que, siempre que quisiere examinarse hijo de maestro, haya de pagar la mitad de lo que ha de pagar el que no lo fuere y lo mismo el que se casare con hija de maestro» (Ordenanzas de los estañeros de Pamplona, aprobadas por el Ayuntamiento el 14 de mayo de 1678 y confirmadas por el Consejo Real el 13 de julio de 1680, Núñez de Cepeda, 1948, p. 130).
1387. Desde el momento que en la práctica los aprendices aprendían sobre todo de otros trabajadores, tal vez se trataba sólo de un intento de excluir a las viudas. La unidad de producción ideal era un hombre casado con esposa e hijos y una mujer no tenía necesidad de tanto para sobrevivir (Hufton, 1996, p. 208).
1388. Cit. Ramiro Moya, 2001-2002, p. 161.
1389. Cit. Montagut Contreras, 1993, p. 117, n. 16.
1390. Ordenanzas de los manguiteros y peleteros de Pamplona, 1584 y 1703; pp. 28-29 y 36-37.
1391. Ordenanzas de los cereros y confiteros de Pamplona de 20 de mayo de 1568 y de 1716 (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 83 y 88).
1392. Ordenanzas de los cordoneros de Pamplona de 1613; Ordenanzas de los chucilleros de Pamplona; Ordenanzas de los estañeros de Pamplona de 1680; Ordenanzas de los silleros y guarnicioneros de Pamplona de 1661; Ordenanzas de los zurradores de Pamplona de 1583 (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 110, 122, 129, 244 y 281).
1393. Ordenanzas del gremio de latoneros o buidadores de Pamplona, de 25 de enero de 1746 (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 154-155).
1394. El oficio de cereros de Estella contra Josefa Virto de Espinal, Estella, 1688. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 106879.
1395. Ordenanzas de los tafetaneros aprobadas por el Ayuntamiento el 15 de mayo de 1669 y por el Consejo Real el 25 de mayo (Núñez de Cepeda, 1948, p. 250).
1396. Perry, 1993, p. 26.
1397. Hufton, 1996, p. 207.
1398. Ibíd., pp. 208-209.
1399. Floristán Imízcoz, 1994, pp. 74-75.
1400. Hufton, 1996, p. 207.
1401. Cit. Montagut Contreras, p. 117, n. 18. Mientras que los cordoneros de Madrid establecieron en 1549 que «las mujeres de los maestros examinados que quedaron viudas pueden tener tiendas y obradores y usar del dicho oficio, con tal que no se vuelvan a casar» (Citado por Montagut Contreras, 1993, p. 117, n. 16).

1402. Perry, 1993, p. 26.
1403. Sánchez Vicente, 1988, pp. 187-189.
1404. Ordenanzas de los latoneros de Pamplona de 1746 y de los médicos y boticarios de 1496 (Núñez de Cepeda, 1948, pp. 154-155 y 172).
1405. Eduardo Morales (2008, p. 188) da noticia de una nueva cláusula de los cereros de la ciudad posterior a mi época de estudio. Tras la Guerra de Independencia, en la que murieron muchos cofrades, se estableció que aquellos que se casasen con viudas solo debían pagar la mitad de la cuota para entrar en la hermandad.
1406. Testimonio de Gonzalo de Azcona, Estella, 1572. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 6r-v.
1407. Demanda de Joana Romeo, Estella, 1686. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 201526, fol. 1r-2r.
1408. Novísima Recopilación de España. Lib. 8, tít. 23, ley 13. Carlos iv por Real Decreto de 20 de enero y cédula del Consejo de 19 de mayo de 1790.
1409. Cuadernos de Leyes de Navarra ii, Cortes de 1817-1818, ley 47, pp. 269-270.
1410. Actas de las Cortes de Navarra, libro 17, p. 248.
1411. Núñez de Cepeda, 1948, p. 272.
1412. Demanda de María de Arrarás, Puente la Reina, 1625. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 073834, fol. 1r-v
1413. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 073834, fol. 3r.
1414. Acusación de María de Salvatierra contra el oficio de zapateros, Estella, 1572. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 1r-v.
1415. Respuesta de María de Arrarás. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 073834, fol. 20r-v.
1416. Sentencia de la Corte Mayor y Sentencia del Consejo Real. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 073834, fol. 30 r y 45r.
1417. Defensa del oficio de zapateros de Estella, 1572. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 11r. Las ordenanzas del gremio de zapateros de Pamplona de 1572 establecieron que antes de la venta de las pieles los veedores debían tasarlas (citado por Núñez de Cepeda, 1948, pp. 277-278) cosa que Casanova no había hecho.
1418. Testimonios de Joanes de Elizondo y Gonzalo de Azcona, zapateros. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 6r-7v.
1419. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 11v-12r.
1420. Sentencia del Consejo Real. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 087583, fol. 49r.
1421. AHP, libro de cuentas del gremio de plateros nº 1, fol. 5. Auto otorgado a 7 de septiembre de 1684. Citado por Morales, 2008, p. 748.
1422. Demanda del oficio de plateros, Pamplona, 1694. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 004809, fol. 2r-v.
1423. Respuesta de María de Palacios. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 004809, fol. 12r-v.
1424. Prueba de María de Palacios. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 004809, fol. 30r-v.
1425. agn, Tribunales Reales. Procesos nº 060382 (cit. Morales, 2008, pp. 188-189).
1426. Otros autores, como Hufton (1996, pp. 208-209), se han acercado a estas fuentes para conocer las vivencias de las viudas que decidían seguir con los negocios de sus esposos.

Conclusiones

La redacción de este libro es fruto de largos años de investigación. Un estudio que ha supuesto un viaje intenso, un viaje intelectual y emocional al mismo tiempo, un viaje como el que vivían las propias viudas: podía ser placentero o turbulento, podía llevar a una mujer ante nuevos horizontes o finalizar en un precipicio. En cualquier caso, viajar de la mano de estas mujeres sirve para comprender su experiencia vital. Una experiencia que empezaba con la muerte del compañero. A su vez, esta pérdida propiciaba nuevas oportunidades y la tristeza podía dar lugar a la esperanza. En realidad se trataba de un trayecto cuanto menos complejo: pues donde había dolor nacía para la mujer la oportunidad de decidir y forjar su destino. Sin duda, la viudedad no era uniforme, ni lineal, no comprendía una sola forma de vivir y eso es lo que ha hecho que este estudio haya estado lleno de matices, de excepciones y puntos de inflexión. Así era también la vida de estas mujeres.

A través de la experiencia de la viudedad, este libro ha querido recuperar la memoria colectiva de las mujeres; porque con conciencia de nuestro pasado se pone en valor nuestro presente. Las mujeres, marginadas por lo general de la Historia con mayúsculas, hemos hecho historia desde los márgenes. Es por eso que resulta tan interesante el análisis de la viudedad femenina. El acercamiento a la Historia debe tener en cuenta las periferias, no solo de género, disidencias sexuales o de clase, también las geográficas. La reivindicación del estudio de la viudedad navarra es una forma de traer al centro aquello que, por lo general, se ha considerado periférico. Las viudas, por ser mujeres, en cierta manera libres, sufrieron un mayor control social e institucional. Y es mediante ese control donde se cristaliza el patriarcado.

Es cierto que, como ha quedado dicho, la viudedad suponía para las mujeres de la Edad Moderna un antes y un después, pero también es cierto que existían cuestiones previas que influían en el periplo posterior de la viuda. Porque, en cierta manera, esa partida hacia un camino desconocido ya había tenido toda una serie de preparativos: desde la relación con su marido, hasta los hijos e hijas que hubieran tenido, todo influía a la hora de configurar y dar forma a la viudedad de cada una de ellas. Al fin y al cabo, no era lo mismo enviudar siendo ya anciana o hacerlo cuando todavía se estaba en edad casadera, como tampoco era lo mismo quedar viuda con niños pequeños a cargo del hogar o hijos casaderos. Ni qué decir tiene que la ausencia de vástagos también hacía que la vivencia de la viudedad fuera distinta. Tampoco era comparable ser la viuda de un sastre de Pamplona, de un mercader de Venecia o de un labrador de Barasoain, y también fue distinta la forma de vivir la viudedad para una mujer con una buena dote o para aquellas que tuvieron que mendigar para salir adelante.

Estas mujeres no dejaban de ser mujeres por enviudar. De igual modo, seguían siendo

madres, trabajadoras, santas, pecadoras, pobres o ricas, y eran percibidas y se percibían a sí mismas de todas estas formas. De ahí el sincero intento de este trabajo de englobar cada una de estas facetas. Pero, a pesar de la variedad de experiencias, y como se habrá podido comprobar, todas compartían un mismo hecho: su identidad quedaba irremediablemente ligada a la pérdida del marido. A partir de ese momento, una mujer sería reconocida por familiares, amigos, vecinos y por las instituciones civiles y eclesiásticas como la «viuda de». Un hecho que era un fenómeno principalmente femenino, pues el hombre no veía transformar tanto su identidad. Los porqués han quedado dichos. En primer lugar, la mayor presencia de viudas en las sociedades del Antiguo Régimen hizo que la imagen de la mujer que había perdido a su esposo fuera un elemento bien conocido y común entre las gentes de aquellos siglos. En segundo lugar, el mayor control moral al que estas estaban sometidas prendió un mayor foco de atención sobre ellas haciéndolas más visibles a los ojos de la sociedad. Además, mediante la categorización de la mujer en función de la relación que tuviese con el hombre más cercano podemos observar cómo se concebía a la mujer como una posesión del hombre. Pero, por otro lado, fue una figura que se hizo ver y oír: eran mujeres que conocían y luchaban por sus derechos acudiendo con gran afluencia y asiduidad ante los tribunales.

La ausencia de un varón en el hogar que de forma directa controlase la moral de la mujer hizo que el resto de varones se pusiesen en guardia. La maquinaria funcionaba en todos sus ámbitos: desde los púlpitos, tribunales, tratados, escenarios, puertas y ventanas… todos controlaron el comportamiento de la viuda. En consecuencia, el estudio de la viudedad resulta a menudo claustrofóbico. No era este un control dirigido exclusivamente a las mujeres; fue una corriente que alcanzó a toda Europa, un afán por regular y uniformar los comportamientos para crear una sociedad más acorde con los ideales del Estado. Pero, cuando se acercaron a las mujeres, los moralistas fueron especialmente rigurosos. Si, por su naturaleza, estas tendían al pecado, debían ser adoctrinadas para evitar males mayores. Por supuesto, las viudas fueron también objetivo de este disciplinamiento social. Diría más, puesto que su experiencia sexual y su acceso a recursos económicos las situaban en una posición difícil de controlar, fueron uno de los principales objetivos.

El control funcionó en dos direcciones: la exteriorización y la interiorización de la viudedad. En el primero de los casos, los códigos y fórmulas eran bien conocidos por las viudas: el llanto, la manera de honrar al esposo a través de las honras fúnebres y la muerte del mundo exterior, el tiempo de luto y la vestimenta. Todas estas formas de expresar un estado se enmarcaban dentro de ciertos convencionalismos y, como tales, a veces perdían su propio sentido real. Es decir, puesto que, si la viuda no lloraba la muerte de su marido, sus convecinos dudarían de su honestidad, el llanto se convirtió en una práctica social exigida. Lo que planteaba la siguiente cuestión: ¿hasta qué punto era sincero? Por otro lado, los llantos excesivos, los lamentos inconsolables, tampoco eran del agrado del clero. Los religiosos temían que estas prácticas escondiesen reminiscencias del paganismo que nada tenían que ver con la creencia cristiana en la Resurrección. Esta fue una de las dudas que hicieron que la viuda fuese dibujada a menudo como un personaje frívolo e inconstante. Dura tarea la de mesurar el dolor.

No fue la única contradicción con la que se encontraron las viudas de los siglos xvi y xvii al expresar su dolor. Los usos y las costumbres del pueblo chocaron con las restricciones de las instituciones. Las honras fúnebres y los lutos en las vestimentas, una de las máximas expresiones de amor que la viuda podía ofrecer a su esposo, preocuparon a las instituciones civiles y eclesiásticas por diferentes motivos: las primeras veían peligrar la economía del

pueblo que invertía gran parte de sus ahorros en honras y vestidos que eran cada vez más excesivos; mientras que la Iglesia volvía a ver contradictorio el uso de tanta pompa y ornamenta para celebrar la muerte. Si hubo un punto en el que las viudas se resistieron más a aceptar los límites y formas de comportarse marcados por los altos estamentos fue este. Valía más la opinión y la estima de sus convecinos.

La regla general que imperó a la hora de decidir la vestimenta de la mujer que había visto morir a su marido era simple: el decoro. Por su puesto el negro ya era símbolo universal de dolor y de pérdida. Sin olvidar que la toca fue un elemento importante para estas mujeres, me atrevería a decir que, además de un elemento identitario –pues las distinguía como viudas–, era una forma de dignificarse ante sus amigos, familiares y vecinos. De ahí la importancia que ella mismas le otorgaban a esta prenda en ciertos pleitos por injurias.

Finalmente, una de las fórmulas más recurrentes para medir la expresión de su viudedad fue la temporal. El año de luto, que impedía a las mujeres casarse dentro de los 12 meses posteriores al óbito del esposo, había nacido con varios fines: honrar intensamente, al menos durante un año, la memoria del esposo rechazando el contacto con cualquier otro hombre e, incluso, con el mundo exterior; ante la posibilidad de un embarazo de la viuda, los nueve meses de luto permitirían resolver la incertidumbre acerca de la paternidad de la criatura; y, cómo no, hacer permanecer la dote de la viuda el máximo tiempo posible dentro del eje familiar.

Eran todos estos códigos que la sociedad compartía y que hacían adquirir a las viudas un lugar reconocido por todos. Pero más allá de estas fórmulas, existía un discurso moral ampliamente desarrollado. El ideal de viudedad no se alcanzaba solo con el lloro y una vestimenta adecuada, era del todo vital que la viuda interiorizase e hiciese suyos ciertos preceptos morales. La viudedad situaba a las mujeres ante el final de un camino que podía tomar dos direcciones: el sendero del pecado o el de la virtud. De ella dependía en cuál adentrarse. Si lo hacía en el segundo debería aprovisionarse con el más importante de los alimentos: la castidad. Los moralistas creían firmemente que este era el más perfecto de los estados y que la viudedad era una segunda oportunidad para alcanzarlo. Libre de las exigencias del matrimonio, podía entregar su vida al cuidado de su alma. Para ello debería liberar su mente de todo deseo carnal y, si no era capaz, disponía de varios instrumentos: la oración y los límites del hogar la protegerían de toda tentación. Pero, si ni siquiera así podía resistir a la llamada de la carne, existía una última y drástica solución: las segundas nupcias. Por supuesto, como solía ocurrir, tras estas cuestiones se escondían intenciones que iban más allá del simple hecho moral: podía suceder que la economía familiar no pudiese permitirse que las dotes de estas se invirtiesen en nuevos matrimonios, o que el esposo prefiriese que su viuda se quedase a cargo de sus hijos e hijas, manteniendo así su patrimonio dentro del círculo familiar.

De cualquier forma, y dentro de una época que se ha dado en llamar «el renacimiento de la castidad», las viudas fueron conscientes de que podían ser valoradas en función de su actitud y encontraron en la castidad una forma de reivindicar un lugar privilegiado en la sociedad. Por eso, cuando esta virtud fue atacada, con injurias, con falsas promesas de matrimonio o cuestionando su preeminencia sobre otros vecinos, no dudaron en pleitear ante los tribunales para defenderla. Al fin y al cabo, era el bien que la sociedad más apreciaba en las mujeres. No solo estaba en juego su honor, también podía estarlo su vida. Una viuda adúltera corría el riesgo de perder sus derechos patrimoniales. Estas mujeres estaban luchando por su propia supervivencia y, lamentablemente para ellas, a menudo lo hicieron

solas (al menos en dos tercios de los casos estudiados). A esto hay que añadir que en los pleitos por injurias fueron en más ocasiones víctimas que verdugos. Parece que injuriar a una viuda podía resultar más apetecible pues eran mujeres solas, sin nadie que defendiera su honor y con una red familiar menor que en el caso de otras mujeres. Al menos sabían que en la Corte encontrarían el amparo que necesitaban, pues lo que buscaban principalmente era restablecer su honor y volver a ocupar el lugar que, como buenas viudas, les correspondía en la sociedad.

En definitiva, las viudas eran conscientes del papel que se les exigía y eran ellas mismas quienes procuraron seguir las pautas marcadas para ellas. La alternativa era la marginación, en la que fácilmente se podía caer y difícilmente salir. A pesar del mucho ruido que hicieron las alcahuetas, amancebadas, ladronas, brujas y asesinas, fueron muy pocas las viudas que decidieron vivir al margen de la ley y de los preceptos morales. A pesar de ello, en la literatura del Siglo de Oro y en los tratados de educación cristiana la imagen de la viuda de la Edad Moderna estuvo muy ligada a la de la mujer descarriada. Cabría preguntarse el porqué de esta relación. La respuesta no es sencilla, pero seguramente pesó mucho el que se considerase a la viudedad como un estado que concedía a la mujer una libertad difícil de controlar. En ella se aunaban la experiencia matrimonial y sexual y, por lo tanto, cierta capacidad de subyugar a los hombres con artes ilícitas, y el acceso a recursos económicos –la dote y el usufructo– que la dotaba de una autonomía preocupante para el statu quo.

Para evitarlo, las instituciones decidieron sancionar con la pérdida de derechos patrimoniales a aquellas que cometiesen delitos sexuales. Pero, paradójicamente, la falta de recursos económicos empujó a que muchas mujeres tuvieran que sobrevivir vendiendo su cuerpo o dedicándose a actividades ilegales. Para el sistema patriarcal, que entendía que la capacidad reproductiva de las mujeres era propiedad de los hombres, las prostitutas eran elementos sumamente subversivos; eran mujeres que se hacían cargo y explotaban económicamente su propio cuerpo y su sexualidad. El castigo para estas mujeres no se limitó a la pena pecuniaria, la justicia fue especialmente dura con aquellas que, debiendo ser ejemplo para otras viudas, no sólo no lo eran sino que incitaban a otras a pecar. El caso de la caza de brujas en los siglos xvi y xvii cuyas protagonistas a menudo fueron viudas nos habla de la imagen negativa que pesó sobre estas mujeres. El castigo para estas pecadoras, brujas, putas, alcahuetas, ladronas, etc., podía ser físico, pero también social. El arma de la marginación empleada por la comunidad fue especialmente dura. Un arma que fue muy empleada por otras mujeres, haciendo que éstas cobrasen un papel protagonista en la persecución y el control del delito.

Tan frágil como el honor de una viuda era su economía. La difícil situación económica que vivió la Europa del Quinientos y Seiscientos no ayudó a estas mujeres. Es comprensible la identificación que se hizo entre viudedad y fragilidad. Los censos demuestran que, en un alto porcentaje, las viudas eran mujeres solas que se quedaban al frente de un hogar y que, sobre todo en las ciudades, tenían pocos asideros familiares. La soledad comportaba vulnerabilidad: una mujer sin recursos humanos a los que acudir era más propensa a ser agredida. Además, e independientemente del estatus social al que perteneciese, fuese rica, pobre, noble o una simple vendedora, la muerte del esposo hacía que todo se tambalease. Al dolor por la pérdida le seguían un sinfín de gastos: médicos, honras fúnebres y deudas acechaban a la desdichada. A esto hay que sumar que, conforme el ciclo vital de una mujer avanzaba más probable era que pasase a formar parte del estado de viudedad. La asociación entre vejez y viudedad tiene una clara y demostrable base demográfica. Y la vejez, como hoy, comprende fragilidad y dependencia.

Al menos, algunas viudas solo tuvieron que cuidar de sí mismas. Otras, en su papel de madres, tenían la responsabilidad de sacar adelante a sus hijos e hijas. Para muchas mujeres el amor que sentían hacia sus pequeños habría sido el aliciente necesario para luchar por su supervivencia. Precisamente sobre el amor materno se ha discutido mucho. Algunos historiadores, incluso, han llegado a presentar a las progenitoras de la primera Edad Moderna como carentes de amor. Un estereotipo que nos cuestionamos a través de las muestras de cariño y cuidado expresado por las madres navarras en sus testimonios. ¿Cómo explicar si no la preocupación de los tratadistas por aquellas viudas que, con su exceso de amor, malcriaban a sus hijos llegando a crear un dicho común para aquellos niños mimados a los que llamaban «criado de viuda»?

Como mujer entregada a su papel de madre fue considerada una candidata perfecta para ejercer la tutela de sus hijos. Fue el amor uno de los principales argumentos empleados por las viudas ante los tribunales navarros a la hora de exigir el derecho a ejercer esta tutela. De hecho, aunque no conozcamos las verdaderas motivaciones de los jueces para decidir a favor de las madres, la tendencia generalizada en Europa fue la de nombrarlas tutoras de sus vástagos. El hecho de que no existiera «sospecha de sucesión», unido al «natural» sentimiento materno que se le reconocía a la mujer, hizo que siempre que las madres cumpliesen los requisitos exigidos por la ley, la justicia fallase a favor de ellas. La principal exigencia requerida a la madre fue la conocida prohibición de contraer segundas nupcias. En este caso, el argumento del amor podía volverse en su contra. La imagen de la madre cruel que abandonaba a sus hijos para contraer un nuevo matrimonio les perjudicó. El miedo a que la madre tendiese a favorecer a los hijos del segundo matrimonio en perjuicio de los del primero hizo que los tribunales fueran casi unánimes en rechazar las peticiones de tutela. Pero, incluso cuando aquellas que volvieron a casarse fueron capaces de demostrar su desinterés económico y consiguieron implicar al padrastro en la tutela de los menores, los tribunales demostraron cierta tendencia a ser más benévolos con ellas.

Una vez más la viudedad era una oportunidad para la mujer: ya no debía escoger entre su rol materno o su papel como esposa. Finalmente podía entregarse en cuerpo y alma al cuidado de sus hijos e hijas, al ideal de feminidad basado en la castidad y la maternidad de la época. La viudedad impregnaba de nuevos matices a la maternidad y concedía a la mujer la posibilidad de revalorizarse y obtener un mayor reconocimiento entre sus iguales como *mater et virgo*. Era una forma más de dignificarse como mujer, madre y viuda.

Una viuda podía responder a una o varias de estas imágenes, pero sin duda tendría que enfrentarse a una cuestión que todas las mujeres que pasaban por este estado se planteaban, ¿cómo sobrevivir? En primer lugar, podía recurrir a la administración de los bienes de su marido. El usufructo jugó un papel esencial en la sociedad moderna navarra pues, además de proteger la unidad familiar, ofrecía a la mujer un soporte económico con el que afrontar los duros momentos que sin duda se avecinaban. Esta era la autonomía y el poder que tanto temían los moralistas; el usufructo, unido a la tutela de los hijos, situaba a las mujeres en una posición de autoridad mayor que cuando estaban casadas. Por supuesto, se trataba de un patrimonio que no le pertenecía por derecho, pues solo lo administraba, lo que hacía que los familiares del difunto la vieran como un mero obstáculo. Así pues, las viudas debían de respetar escrupulosamente las normas y las leyes si querían conservar el derecho al usufructo. Cualquier traspié sería aprovechado por aquellos herederos ávidos de arrebatar la administración del patrimonio familiar a las viudas. Finalmente, el derecho de la viuda quedó siempre relegado a los intereses de los hijos del matrimonio; solo si el cónyuge había decidido en su testamento conceder a la viuda el privilegio de mantener el usufructo aun

cuando volviera a casarse, la viuda podría seguir disfrutando de aquellos bienes. De lo contrario, serían siempre los hijos del primer matrimonio los beneficiarios del patrimonio paterno.

La administración del propio patrimonio concedió a las viudas un mayor margen de acción. Y ese era el carácter de la dote: un bien cuya posesión «real» les correspondía a ellas. De ahí que las diferentes tradiciones jurídicas europeas garantizasen su restitución y su protección. De este modo, concedía a la viuda cierta independencia que la diferenciaba de otras mujeres que eran más dependientes del hombre. De hecho, este era el objetivo con el que nació la dote: garantizar el futuro de la viuda y, a tenor de los argumentos empleados por las navarras, esa seguía siendo su naturaleza en la Edad Moderna. Su dote serviría para escapar de la miseria o para invertirla en un nuevo matrimonio.

Precisamente esta fue otra de las formas que encontraron las viudas para sobrevivir: las segundas nupcias. Como demuestran los innumerables estudios demográficos realizados, estas fueron muy habituales, sobre todo en los dos primeros siglos de la Edad Moderna. Al fin y al cabo, la muerte era una parte más de la vida en el Antiguo Régimen, estaba aceptada y asumida. Que una mujer tomara un nuevo esposo era una cuestión de supervivencia. Las principales conclusiones de estudios que se han acercado al análisis demográfico de este fenómeno demuestran que la nupcialidad entre aquellos que habían perdido a sus cónyuges variaba en función del género, siendo más elevada entre los hombres. Por otro lado, las viudas encontraron una importante barrera en la edad a la hora de encontrar esposo, pues, a medida que cumplían años, sus posibilidades de volverse a casar descendían. Además, se ha observado una viudedad más prolongada entre las viudas que entre los viudos, ya que estos últimos se casaban nuevamente en un alto porcentaje incluso dentro del año de luto. Destaca también la alta frecuencia con la que viudos y viudas optaron por emprender una nueva vida junto a jóvenes que todavía no habían conocido el matrimonio. Finalmente, la presencia de hijos dependientes, es decir, menores, era para ellos un aliciente que hacía que su viudedad se acortase, mientras que en el caso de las viudas podía dificultar enormemente la búsqueda de un marido.

Las razones que llevaban a una viuda a contraer segundas nupcias podían ser varias. La propia supervivencia, saliendo de la pobreza. Y también era una conjunción de fuerzas: el matrimonio se entendía como una forma de producir en la que la esposa y el esposo contribuían a la economía familiar de forma activa y pasiva. Además, entre los estamentos más altos, un nuevo matrimonio podía ser la manera de establecer nuevas alianzas familiares. Y, por último, ha resultado del todo necesario tratar las motivaciones emocionales. Los juramentos de fidelidad, las muestras de cariño, las exaltaciones de los sentimientos encontrados en los procesos estudiados… han demostrado que el amor no era exclusivo de épocas más cercanas. Estos hombres y mujeres de los siglos xvi y xvii también se apasionaban, se querían, se amaban. Se hacen presentes la lucha por la supervivencia, la protección, la seguridad, el cariño, el amor, las alianzas, la conjunción de fuerzas, todas ellas en diferente grado en función del caso. Claro está que tras las insistencias de sus pretendientes no solo se escondían intenciones tan puras como el amor. Casarse con una viuda tenía varias ventajas que resultaban muy atractivas para los viudos y solteros de aquellos siglos: la oportunidad de poder administrar un nuevo patrimonio familiar, la experiencia sexual, el acceso al oficio del marido difunto, etc.

Paradójicamente, al acercarnos al fenómeno de las segundas nupcias tendremos una sensación contradictoria: por un lado, y a tenor de los trabajos citados, inmediatamente se nos hará evidente la fuerte presencia de este tipo de enlaces entre la población de aquella

época; pero, por otro lado, y casi con igual intensidad, percibiremos el rechazo que estas producían a todos los niveles –especialmente cuando estaban protagonizadas por viudas. La larga historia de la ambivalencia acerca de las segundas nupcias originó todo un rastro moral, legislativo y social. El mensaje de la Iglesia y de los tratadistas era, cuanto menos, complejo: deseaban y proclamaban la castidad como el mejor de los estados, pero, conscientes de la realidad, preferían que las mujeres volvieran a casarse para evitar así el fuego eterno; las leyes canónicas, a través de sus sínodos, defendían la validez sacramental de estas segundas nupcias al mismo tiempo que negaban la bendición nupcial a las viudas. Por lo tanto, la concepción que desde los púlpitos se arrojaba a la sociedad sobre las segundas nupcias era, si no contradictoria, al menos ambigua.

El pueblo recibió este mensaje y actuó en consecuencia aplicando sus propios códigos. Una de sus respuestas fueron las cencerradas, una costumbre que ha sido interpretada como una forma de castigo colectivo, pero también como un rito reparador que integraba nuevamente a la pareja en la comunidad. Solo cuando una mujer no cumplía con lo que se esperaba de ella recibía el rechazo de la sociedad. Es decir, se entendía que una mujer joven que había perdido a su esposo y que tenía pocos o ningún hijo a su cargo, decidiera rehacer su vida pues podría contribuir al crecimiento del pueblo con nuevos hijos. Además, tal vez el matrimonio fuese la mejor forma de controlar a una joven viuda con recursos económicos. Pero una mujer mayor, que ya había sobrepasado su edad fértil y que debía dedicarse a la oración y al retiro era una lujuriosa pues no tenía «necesidad» de casarse. Esta debería dedicarse a honrar la memoria de su esposo y a su papel como madre. Unas nuevas nupcias solo podían poner en peligro los intereses patrimoniales de los hijos del primer matrimonio. Así pues, el Estado, el pueblo y la Iglesia admitieron la legalidad de las segundas nupcias sin llegar a aceptarlas, convirtiendo este uso en una institución rechazada pero normalizada.

Para concluir, las mujeres también consiguieron sobrevivir gracias al sudor de su frente: el trabajo fue un recurso al que todas, en mayor o en menor parte recurrieron para salir adelante. Sobre todo porque en una sociedad como la de la primera Edad Moderna, con graves problemas económicos, la opción de contraer segundas nupcias o acceder a la administración de bienes no fue siempre una realidad al alcance de todas. Además, el acceso a un lugar en el mercado laboral vetado para el resto de mujeres facilitó en cierta medida su lucha por la supervivencia.

Las viudas trabajaron en todos los ámbitos: desde «sus quehaceres» diarios en el hogar, hasta el trabajo en el campo o vendiendo productos de la huerta en los mercados. Pero sin duda, si hubo un sector en el que destacaron ése fue el mundo gremial. Era este un mundo dirigido por hombres en el que la presencia de las viudas generaba opiniones encontradas. Conscientes de su difícil situación, se les concedieron ciertas ventajas, inéditas para el resto de mujeres, con el fin de proteger a las que eran sus madres, hermanas, hijas y esposas. Los cofrades no olvidaban que ellas serían las encargadas de regentar el negocio familiar hasta que los hijos alcanzaran la edad suficiente para continuar con el negocio. Protegiendo a las viudas protegían a sus propios hijos. Pero esta ventaja podía tener fecha de caducidad, a partir del año de luto las normas para seguir regentando el negocio se endurecían. Finalmente, la continuidad se producía a menudo de una forma natural, pues era lógico que aquella que había trabajado junto al maestro y que conocía casi tan bien como él el negocio continuase al frente de la tienda.

No obstante, no fueron todo ventajas. La presencia de las viudas alteraba el sistema gremial: no habían recibido una formación reglada y ello ponía en peligro la calidad del producto. Como remedio, se obligó a las viudas a tener un oficial o un maestro al frente del

obrador. Aún así, la existencia de mujeres al frente de negocios que no estuviesen bajo la autoridad de una figura masculina seguía inquietando al gremio. La solución a esta peligrosa independencia era que la viuda se casase con otro agremiado. Así lograban atajar varios problemas: la mujer dejaba de estar sola y, en momentos de competencia excesiva, se conseguía integrar a un cofrade sin obrador en un negocio ya activo.

* *

La vida de una viuda del siglo xvi y xvii era un viaje tortuoso. Conscientes de su fragilidad, la sociedad y las instituciones procuraron protegerla. Pero, por otra parte, era un estado que concedía a la mujer una autonomía nunca antes adquirida. Había que protegerla, sí, pero también había que controlarla. Este era el trayecto que debían seguir. Algunas conseguirían llegar al final llenas de arañazos, cansadas y maltrechas; otras habrían partido con sus alforjas bien preparadas y habrían llegado a su destino satisfechas. Pero sin duda todas ellas habrían luchado, porque la historia de estas mujeres es la historia de un grupo que pleiteaba por sus derechos, por sus hijos, por su imagen, por su trabajo, por su vida.

Este libro ha sido un viaje por su mundo, un viaje lleno de luces y de sombras, de obstáculos y vericuetos que una mujer debía afrontar al perder a su esposo. Era un camino lleno de posibilidades que he pretendido plasmar en este trabajo esperando que haya servido para comprender mejor la experiencia vital de una viuda de aquellos siglos.

Fuentes y bibliografía

1. Fuentes documentales e impresas

1.1. Fuentes documentales

Solo se señalan las secciones de los archivos consultados.

Archivo General de Navarra, Sección Tribunales Reales.

Archivo General de Navarra, Protocolos Notariales.

Archivo General de Navarra, Comptos:

Anexos a Mercedes Reales, averiguaciones, acostamientos y otras mercedes, legajo 1

Mercedes Reales

Papeles Sueltos (1ª serie) – Acostamientos y pensiones

1.2. Fuentes impresas

Actas de las Cortes de Navarra (1530-1829), Pamplona, Parlamento de Navarra, 1991-1996.

Anónimo, *La vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, Santa Fe, El Cid Editor, 2003.

Azpilcueta, M. de, *Manual de confesores y penitentes*, Impreso en Salamanca: en casa de Andrea de Portonaris, 1156.

Calderón de la Barca, P., *No hay burlas con el amor*, Santa Fe, El Cid Editor, 2003.

–, «La dama duende», en ed. L. Iglesias Feijoo, *Comedias* i, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2006.

Covarrubias, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española (1611)*, Madrid, Turner, 1979.

Colón, G.; Arcadi, G., *Furs de València*, Barcelona, Barcino, 1978.

Constituciones synodales del Obispado de León. Recopiladas por Bartolomé Santos de Rissoba, Alcalá, 1651.

Cortés de Tolosa, J., *El Lazarillo de Manzanares*, Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2004.

Espinosa, J. de, *Diálogo en laude de las mujeres*, ed. A. González Simón, Madrid, Instituto Nicolás Antonio, 1946.

Fortun, L. J. – Idoate, C., *Guía de la sección de Tribunales Reales del Archivo General de Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1986.

Fuero de Vizcaya, 1526-1527, Edición de la Diputación de Vizcaya, 1950.

Fueros, Observancias y Actos de Corte del Reino de Aragón. Edición facsimilar de la de Pascual Savall y Dronda y Santiago Penén y Debesa. Tomos i, ii, iii, Zaragoza, El Justicia de Aragón, 1991.

González de Reyes, A., *Constituciones sinodales antiguas y modernas del obispado de Calahorra y la Calzada. Reconocidas, reformadas y aumentadas novísimamente por Don Pedro de Lepe*, Madrid, 1700.

Guevara, fray A., «Reloj de Príncipes», en *Obras completas de Fray Antonio de Guevara*, tomo ii, ed. E. Blanco, Madrid, Biblioteca Castro, 1994, pp. 1-943.

León, fray L. de, *La perfecta casada*,

Lope de Vega, F. de, *La viuda valenciana*, ed. T. Ferrer Valls, Madrid, Castalia, 2001.

–, *Viuda, casada y doncella*, eds. R. S. Feit – D. McGrady, Newark – Delaware, Juan de la Cuesta, 2006.

Mira de Amescua, A., *La casa del tahúr*, Santa Fe, El Cid Editor, 2004.

Molina, T. de, *La prudencia en la mujer*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

Morales y Gómez, A., *Memoria que comprende los principios e instituciones del derecho civil de Navarra*, Pamplona, Imprenta Provincial, 1884.

Novísima Recopilación de las leyes de España: dividida en xii libros. En que se reforma la recopilación publicada por el señor don Felipe ii en el año 1567. Mandada formar por el señor don Carlos iv, Madrid, 1805-1807.

Novísima Recopilación de las leyes del Reino de Navarra: hechas en sus cortes generales de 1512 hasta el 1716 inclusive; que con especial orden de los tres estados ha coordinado el licenciado don Joaquín de Elizondo, Pamplona, En la oficina de Joseph Joaquín Martínez, 1735.

Nueva Recopilación de los Fueros, Privilegios Buenos Usos y costumbres, Leyes y Ordenanzas, de la muy Noble y muy leal Provincia de Guipúzcoa, Valladolid, Lex Nova, edición facsímil de la de 1867, 1976.

Nueva Recopilación, Valladolid, Lex Nova, 1982.

Porralis, T., C*onstituciones sinodales del Obispado de Pamplona. Recopiladas y ordenadas por Don Bernardo de Rojas y Sandoual*, Pamplona, 1591.

Quevedo, F. de, *Poesía Varia*, ed. J. O. Crosby, Madrid, Cátedra, 1981.

–, *El mundo por dentro*, Santa Fe, El Cid Editor, 2004.

Sales Tirapu, J. L. – Ursu, i., *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona: sección procesos*, Gobierno de Navarra, 1988-2006.

Synodicon hispanum i-vii. Dirigido por Antonio García y García, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1984.

Vives, J. L., *Instrucción de la mujer cristiana*, ed. E. T. Howe, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995.

–, *Introducción a la sabiduría*, ed. I. Roca Meliá y A. Gómez-Hortigüela, Ajuntament de Valencia, 2001.

Yanguas y Miranda, J., *Diccionario de los Fueros y Leyes del Reino de Navarra,* Pamplona, Príncipe de Navarra, 1964.

2. Bibliografía

Ago, R., «Oltre la dote: i beni femminili», en *Il lavoro delle donne*, ed. A. Groppi, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 164-182.

Akerman, S., «The Importance of Remarriage in the 17th and 18th Centuries», en *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, ed. J.

Dupâquier, London, 1981, pp. 163-175.

Allegrezza, F., «Legami di affinità nel baronato romano: il caso degli Orsini (xiii-xiv secc.)», en *Le ricchezze delle Donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix secc.)*, eds. G. Calvi – I. Chabot, Turín, Rosenberg & Selier, 1998, pp. 21-42.

Alonso, M. L., «La dote en los documentos toledanos de los siglos xii-xv», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 48, 1978, pp. 379-456.

Alvar Ezquerra, A., *Demografía y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Arco/Libros, 1996.

Andrade Cernadas, J. M., «Una aproximación a la historia de la vejez en la Galicia medieval: algunas fuentes y sus posibilidades», *Semanta. Ciencias sociais e humanidades*, 18, 2007, pp. 229-246.

Ansón Calvo, M. C., *Demografía y sociedad urbana en la Zaragoza del siglo xvii*, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1977.

Arcas Campoy, M., «Una carta de dote y arras de la villa de Huércal (año 1541)», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 37, 2001, pp. 21-34.

Argente del Castillo Ocaña, C., «De la realidad a la ficción: el vestido en la escena», en *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro: Ficción teatral y realidad histórica*, eds. J. A. Martínez Berbel – R. Castilla Pérez, Universidad de Granada, 1998, pp. 161-184.

Ariès, P., *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon, 1960.

–, *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974.

–, «Laws and Customs Relating to Remarriage. Introduction (English)», en *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, ed. J. Dupâquier, London-New York, Academic Press, 1981, pp. 27-34.

–, *La muerte en Occidente*, Barcelona, Argos – Vergara, 1982.

– & Duby, G., *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1987.

–, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

–, *Centuries of Childhood. Translated from the French by Robert Baldick*, London, Pimlico, 1996.

–, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1999.

–, «¿Una historia de la vejez?», *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 44, 2000, pp. 50-61.

Arizkun Cela, A., *Economía y sociedad en un valle pirinaico del Antigo Régimen. Baztán 1600-1841*, Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura. Institución Príncipe de Viana, 1988a.

–, «Fuentes para el estudio de la población navarra del Antiguo Régimen: un análisis crítico de las referidas al valle de Baztán», *Príncipe de Viana*, 49, 184, 1988b, pp. 247-302.

Arizmendi Amiel, M. E. de, *Vascos y trajes*. Tomo i, San Sebastián, Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián, 1976.

Azpiazu, J. A., «Las seroras en Gipuzkoa (1550-1630)», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 13, 1995, pp. 41-66.

Badinter, E., *L'amour en plus. Historie de l'amour maternel, XVIIe-XXe siècle*, Paris, 1980.

–, *The Myth of Motherhood: An Historical View of the Maternal Instinct*, Souvenir Press, London, 1981.

Baixauli Juan, I. A., «Els dots i l'aixovar domèstic a la València del segle xvii», *Afers. Fulls de Recerca i Pensament*, 46, 2003, pp. 663-692.

–, *Casar-se a l'Antic Règim: dona i familia a la València del segle xvii*, Valencia, Universidad de Valencia, 2003.

–, «La dona davant la crisi economica del matrimoni: devolucions de dots en la Valencia del segle xvii», *Estudis*, 18, 1992, pp. 261-280.

Barahona, F., «Coacción y consentimiento en las relaciones sexuales modernas, ss. xvi a xviii», en *Mujer, marginación y violencia. Entre la Edad Media y los tiempos Modernos*, coord. R. Córdoba de la Llave, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 257-278.

Barbagli, M. – Kertzer, D., *Storia della famiglia italiana. 1750-1950*, Bolonia, 1992.

–, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal xv al xx secolo*, Bolonia, Il Mulino, 1988.

–, *Provando e riprovando*, Bolonia, 1990.

Barbazza, M. C., «La esposa cristiana y los moralistas españoles de los siglos xvi y xvii», *Melanges de la Casa de Velásquez*, 24, 1988, pp. 99-137.

–, «Las viudas campesinas de Castilla la Nueva en los siglos xvi y xvii», en *De la Edad Media a la Moderna: Mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano*, coord. M. T. López Beltrán, Málaga, Atenea. Estudios sobre la mujer, Universidad de Málaga, 1999, pp. 133-164.

–, «Los campesinos y la dote: un ejemplo de algunas prácticas en Castilla la Nueva (15801610)», *Melanges de la Casa de Velázquez*, 25, 1989, pp. 161-174.

Bardet, J.P., «Les procès-verbaux de tutelle: une source pour la démographie historique», en *Mesurer et coprendre. Mélanges offerts à Jacques Dupâquier*, eds. J. P. Barde – R. Le Mée, 1993, pp. 1-21.

Bardet, J-P. – Dupâquier, J. (comps.), *Historia de las poblaciones de Europa*, vol. i, *De los orígenes a las premisas de la revolución demográfica*, Madrid, Síntesis, 2001.

Barrio Moya, J. L., «La carta de dote de la dama antequerana Doña Juana María de Monreal y Sotomayor (1727)», *Revista de Estudios Antequeranos Datos-Fuente*, 12, 2001, pp. 391-397.

Batlle, C., «Noticias sobre la mujer catalana en el mundo de los negocios (siglo xiii)», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, eds. A. Muñoz Fernández – C. Segura Graiño, Madrid, Al-Mudayna, 1988, pp. 201-222.

Baulant, M., «La Famille en mientes: sur un aspect de la démographie du XVIIe siècle», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 27, 1972, pp. 959-968.

Bazán Díaz, I., *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria-Gasteiz, Eusko Jaurlaritza, 1995.

–, «El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal Herria (ss. xiii al xvi)», *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 25, 1998, pp. 103-133.

–, «El estupro. Sexualidad en la Baja Edad Media y primera Edad Moderna», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33, 2003, pp. 13-46.

–, «Mujeres, delincuencia y justicia penal en la Europa medieval. Una aproximación interpretativa», en *Mujer, marginación y violencia. entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*, coord. R. Córdoba de la Llave, Servicio de

Publicaciones Universidad de Córdoba, 2006, pp. 29-74.

Bel Bravo, M. A., «Algunos aspectos de la mentalidad de los giennenses en los ss. xvii y xviii», *Boletín del Instituto de estudios giennenses*, 149, 1993, pp. 117-128.

–, *La familia en la Historia: propuestas para su estudio desde la «nueva" historia cultural*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000.

Belda Soler, M. A., *Contribución al estudio de las instituciones del Derecho histórico valenciano. El régimen matrimonial de bienes en los «Furs de Valencia»,* Valencia, Cosmos, 1966.

Benadusi, G., «Equilibri di potere nelle famiglie toscane tra Sei e Settecento», en *Le ricchezze delle Donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix secc.)*, eds. G. Calvi – I. Chabot, Turín, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 79-94.

Bernis, C., *Indumentaria española en tiempos de Carlos v*, Madrid, Instituto Diego Velázquez, 1962.

–, «La moda en la España de Felipe ii a través del retrato de Corte», en *Alonso Sánchez Coello y el retrato en la corte de Felipe ii*, Madrid, Museo del Prado, 1990, pp. 65-111.

–, *El traje y los tipos sociales en El Quijote*, Madrid, Ediciones el Viso, 2001.

Bideau, A., «A demographic and social analysis of Widowhood and remarriage: The example of the Castellany of Thoissey-en Combes, 1670-1840», *Journal of Family History*, 5, 1980, pp. 28-43.

Bideau, A. – Perrenoud, A., «Remariage et fécondité. Contribution à l'étude des mécanismes de récupération des populations anciennes», en *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, ed. J. Dupâquier, London-New York, Academic Press, 1981, pp. 547-560.

Birriel Salcedo, M., «Más allá del repartimiento. Género, familia y patrimonio», *Chronica Nova*, 25, 1998, pp. 77-91.

–, «Mujeres y género en la España del Siglo de Oro», en *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro: Ficción teatral y realidad histórica*, eds. J. A. Martínez Berbel – R. Castilla Pérez, Granada, Universidad de Granada, 1998, pp. 37-55.

Blanco Carrasco, J. P., *Demografía, familia y sociedad en la Extremadura moderna, 1500-1860*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1999.

Borrero Fernández, M., «La mujer en la gestión de las explotaciones agrícolas. Diferentes grados de actuación en el ámbito rural de la Baja Edad Media sevillana», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, eds. C. Segura Graiño – A. Muñoz Fernández, Madrid, Al-Mudayna, 1988, pp. 69-82.

Botelho, L., «The old woman's wish: widows by the family fire? Widows' old age provisions in rural England, 1500-1700», *History of the Family*, 7, 2002, pp. 59-78.

Boulton, J., «London widowhood revisited: the decline of female remarriage in the seventeenth and early eighteenth centuries», *Continuity and Change 5*, 1990. pp. 323-355.

Bowlby, J., *Vínculos afectivos*, Madrid, Morata, 1986.

Brandenberger, T., *Literatura de Matrimonio: (Península Ibérica, s. xiv-xvi*), Zaragoza, Libros Pórtico, 1996.

Brodsky, V., «Elizabethan London: remarriage, economic opportunity and family orientations», en *The World We have gained: Histories of Population and Social Structure*, eds. L. Bonfield – R. M. Smith – K. Wrightson, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

–, «Widows in late Elizabethan London: remarriage, economic opportunity and family orientations», en *The World We Have Gained: Histories of Population and Social Structure*, eds. L. Bonfield – R. M. Smith – K. Wrightson, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Brown, P., *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, 1988.

–, «Becoming widowed: rural widows in Lower Austria, 1788-1848», *History of the Family*, 7, 2002, pp. 117-124.

–, «The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity», *Lectures on the History of Religions*, n. s, nº 13, New York, 1988, pp. 148-150

Brundage, J. A., «Widows as Disadvantaged Persons in Medieval Canon Law», en *Upon My Husband's Death. Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, ed. L. Mirrer, Ann Arbor, The Universty of Michigan Press, 1992, pp. 193-206.

–, «Widows and Remarriage: Moral Conflicts and Their Resolution in Classical Canon Law», en *Wife and Widow in Medieval England*, ed. S.

Sheridan Walker, Michigan, University of Michigan Press, 1993, pp.17-31.

–, *Sex, law and marriage in Middle Ages*, Aldershot, Variorum, 1993.

Burguière, A., «Réticiens théoriques et intégration pratique du remariage dans la France d'Ancien Régime –dix-setième-dixhitième siècles. Remarriage in France under the 'ancien régime' during the seventeenth and eighteenth centuries : differences between theory and practice», en *Marriage an Remarriage in Populations of the Past*, ed. J. Dupâquier, London-New York, Academic Press, 1981, pp. 41-48.

–, «Practique du charivari et répression religieuse dans la France d'Ancien Régime», en *Le charivari*, eds. J. Le Goff y J. C. Schmitt, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 179-195.

Burguière, A. – Klapisch-Zuber, C. – Segalen, M. – Zarabend, F. (eds.), *Historia de la familia*, vol. ii, *El impacto de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1988.

Burke, P., «Historia cultural e historia total», en *La 'nueva' historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, eds. Olábarri, I. – Caspistegui, F. J., Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 115-122.

–, *Formas de Historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000.

Bydlowski, M., *Sognare un figlio. L'esperienza interiore della maternità*, Bologna, Pendragon, 2004.

Cahn, S., *Industry of devotion: the transformation of women's work in England, 1500-1660,* New York, Columbia University Press, 1987.

Calvi, G. - Chabot, I. (eds.), *Le ricchezze delle Donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix)*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1998.

Calvi, G., *Il contratto morale. Madri e figli nella Toscana moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994a.

–, «Diritti e legami. Madri, figli, Statu in Toscana (xvi-xviii secolo)», *Quaderni Storici*, 86, 1994b, pp. 487-510.

–, «Widows, the state and the guardianship of children in early modern Tuscany», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London, Longman, 1999, pp. 209-219.

–, «'Cruel' and 'nurturing' mothers. The construction of motherhood in Tuscany (1500-1800)», *L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische*

Geschichtswissenschaft, 17, 1, 2006, pp. 75-92.

–, «Kinship and Domestic Service in Early Modern Tuscany. Some Case Studies», *L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft*, 18, 1, 2007, pp. 33-45.

Campos Santacana, M. K. – Rodríguez Zamarreño, L., «El papel de las mujeres donostiarras en los siglos xix-xx», *Vasconia*, 30, 2000, pp. 447-456.

Cárdenas, F., «Ensayo histórico sobre la dote, las arras y las donaciones esponsalicias desde los orígenes de la legislación española hasta nuestros días*», Estudios Jurídicos,* 1984, pp. 5-62

Caro Baroja, J., «El charivari», *Historia 16*, 47, 1980, pp. 54-70.

–, «El tocado antiguo de las mujeres vascas (un problema de etnografía)», *Atlantis. Actas y memorias de la Sociedad española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, 15, 1936-1940, pp. 33-71.

Casagrande, C., «La mujer custodiada», en Duby, G. - Perrot, M., *La historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. ii, Madrid, Taurus, 1992, pp. 93-107.

Casey, J. – Bernard, V., «Casa y familia en Granada», en *La familia en la España mediterránea, ss. xv-xix*, ed. J. Casey, Madrid, Crítica, 1987, pp. 172-210.

–, *Historia de la familia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.

Cashmere, J., «The Social uses of Violence in Ritual: Charivari or Religious Persecution?», *European History Quarterly*, 21, 1991, pp. 291-319.

Cava López, M. G., «Economías infantiles: recursos materiales y gestión del patrimonio de los huérfanos extremeños durante la Edad Moderna», *Obradoiro de Historia Moderna*, 8, 1999, pp. 65-98.

–, «La tutela de los menores en Extremadura durante la Edad Moderna», Revista de Historia Moderna, 18, 1999-2000, pp. 265-288.

Cavallo, S., «Proprietà o possesso? Composizione e controllo dei beni delle donne a Torino (1650-1710)», en Calvi, G. – Chabot, I. (eds.), *Le richezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix secc.)*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 187-208.

Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London, Longman, 1999.

Clark, A., *Working life of Women in the Seventeenth century*, London, 1992.

Clark, E., «Some Aspects of Social Security in Medieval England», *Journal of Family History*, 7, 1982, pp. 307-320.

–, «City Orphans and Custody Law in Medieval England», *The American Journal of Legal History*, 24, 1990, pp. 168-187.

Clavero, B., *Mayorazgo y propiedad feudal en Castilla, 1389-1836,* Madrid, Siglo xxi, 1989.

Coale, A. J., «Remarriage and the Matrimonial Market: A Methodological Approach. Introduction», en Dupâquier, J. (ed.), *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, London-New York, Academic Press, 1981, pp. 151-156.

Córdoba de la Llave, R., «A una mesa y una cama: barraganía y amancebamiento a fines de la Edad Media», en *Saber y vivir: mujer, antigüedad y medievo*, coord. M. I. Calero Secall, 1996, pp. 127-154.

–, «Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los Tiempos Modernos», en *Mujer, marginación y violencia. Entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*, coord. R. Córdoba de la Llave, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 7-27.

Corley, «Preindustrial "single-parent" families: the tutelle in early modern Dijon» en *Journal of family history*, 29, 2004, pp. 351-365.

Corsini, C. A., «Why is remarriage a male affair? Some evidence from Tuscan villages during the eighteenth century», en Dupâquier, J. (ed.), Marriage and Remarriage in Populations of the Past, London-New York, Academic Press, 1981, pp. 385-396.

Chabot, I., «Widowhood and Poverty in late Medieval Florence», *Continuity and Change*, 3, 1988.

–, «"La sposa in nero". La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli xiv-xv)», *Quaderni Storici*, 86, 1994, pp. 421-462.

–, «Risorse e diritti patrimoniali», en Groppi, A. (ed.), *Il lavoro delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 47-70.

–, «Seconde nozze e identità materna nella Firenze del tardo medioevo» en Seidel Menchi, S. - Jacobson Schutte, A. - Kuehn, T. (eds.), *Tempi e spazi di vita femminile tra medievo ed età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1999b.

–, «Linage strategies and the control of widows in Renaissance Florence», en

Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London, Longman, 1999a, pp. 127-144.

Chacón Jiménez, F. - Ferrer i Alos, L. (eds.), *Familia, casa y trabajo*, Universidad de Murcia, 1997.

Charles, L. – Duffin, L. (eds.), *Women and Work in Preindustrial England*, London, Helm, 1985.

Chavarría, F., *Monarquía fronteriza: Guerra, linaje y comunidad en la España Moderna (Navarra, siglo xvi)*, Florencia, European University Institute, 2006 [Tesis doctoral inédita].

Chevalier, M., *Cuentos folklóricos españoles del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1983.

Chojnacki, S., «The Most Serious Duty: Motherhood, Gender and Patrician Cultura in Renaissance Vence», en Migiel, M. - Schiesari, J. (ed.), *Refiguring Women. Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*, Ithaca, 1991, pp. 133-154.

–, «Riprendersi la dote: Venecia, 1360-1530», en Seidel Menchi, S. - Jacobson Schutte, A. - Kuehn, T., *Tempi e spazi di vita femminile tra medievo ed età moderna*, Il Mulino, Boloña, 1999.

Clark, E., «City Orphans and Custody Laws in Medieval England», en *The American Journal of Legal History*, 34, 1990, pp. 168-187.

Crick, J., «Men, women and widows: widowhood in pre-Conquest England», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, Longman, London, 1999, pp. 24-36.

D'Amelia, M., «Scatole cinesi: vedove e donne sole in una società d'ancien régime», en *Memoria*, 3, 1986, p. 18.b

– (ed.), *Storia della maternità*, Editori Laterza, Roma/Bari, 1997a.

–, «La presenza delle madri nell'Italia medievale e moderna», en D'Amelia, M. (ed.), *Storia della maternità*, Editori Laterza, Roma/Bari, 1997b, pp. 3-52.

Davis, N. Z., *Sociedad y cultura en la Francia mo*derna, Barcelona, Crítica, 1993.

Del Vecchio, G. S., *Le seconde nozze del coniuge superstite*, Florencia, 1885.

Deleito Piñuela, J., *La mujer, la casa y la moda (en la España del Rey Poeta)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

Diefendorf, B., «Widowhood and remarriage in 16th century Paris», *Journal of Family History, 7*, 1982, pp. 379-395.

–, *Paris City Councillors in the Sixteenth Century. The Politics of Patrimony,* Princeton, 1983.

Dieudonné, D., *Donne moderne nell Medioevo. Il movimento delle Beghine*, Milán, Jaca Book, 2009.

Díez Jorge, M. E. – Galera Mendoza, E., «'Venerables ancianos' y 'viejas alcahuetas': imágenes pictóricas en la Edad Moderna», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 35, 2004, pp. 29-40.

Dubert García, I., «Vejez y envejecimiento poblacional en España, ss. xviii-xx. Fases, geografía e importancia sociofamiliar», *Semanta. Ciencias Sociais e Humanidades*, 18, 2007, pp. 89-120.

Dupâquier, J. (ed.), *Marriage and Remarriage in Populations of the Past – Marriage et remarriage dans les populations du passé*, Academic Press, London-New York, 1981.

Dupâquier, J. – Sogner, S., «Introduction», en Dupâquier, J. (ed.), *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, Academic Press, London-New York, 1981, pp. 1-12.

Eales, J., *Women in early modern England, 1500-1700*, Salisbury, 1998.

Elliott, D., *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton University Press, 2004.

Enríquez, J. C., *Costumbres festivas y diversiones populares burlescas. Vizcaya, 1700-1833*, Bilbao, Beitia, 1996.

Erdozáin Azpilicueta, M. P. – Mikelarena Peña, F., «Hospedaje y trabajo femenino en Pamplona a finales del siglo xviii», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 5, 1998, pp. 43-62.

Farge, A., «Familias. El honor y el secreto», en *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*, T. 3, dirs. P. Ariés – G. Duby, Madrid, Taurus, 1989, pp. 581-617.

Fauve-Chamoux, A., «Vedove di città e vedove di campagna nella Francia Preindustriale: aggregato domestico, trasmissione e strategie familiari di sopravvivenza», *Quaderni Storici*, 98, 1998, pp. 301-332.

–, «El matrimonio, la viudedad y el divorcio», en *La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Vol. I., comps. D. I. Kertzer – M. Barbagli,

Barcelona, Paidós, 2002, pp. 331-376.

–, «Widows and their living arrangements in Preindustrial France», *History of the Family*, 7, 2002, pp. 101-116.

Federici, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, 2010.

Fernández, O. – Roda, P. (coords.), *Ellas: Las mujeres en la historia de Pamplona*, Pamplona, Concejalía de la Mujer, 1998.

Floristán Imízcoz, A., *La Merindad de Estella en la Edad Moderna: los hombres y la tierra*, Pamplona, Príncipe de Viana, 1982a.

–, «Población de Navarra en el siglo xvi», *Príncipe de Viana*, Año nº 43, nº 165, 1982b, pp. 211-262.

–, «Evolución de la población de Navarra en el siglo xvii», *Príncipe de Viana*, Año nº 46, nº 174, 1985, pp. 205-234.

– (dir.), *Gran Atlas de Navarra Geográfico-Histórico*, Caja de Ahorros de Navarra, 1986.

–, *Historia de Navarra iii. Pervivencia y renacimiento, 1512-1808*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994.

Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2004.

Foyster, E., «Marrying the experienced widow in early modern England: the male perspective», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, Longman, London, 1999, pp. 108-124.

Fuente Pérez, M. J., «Mujer, trabajo y familia en las ciudades castellanas de la Baja Edad Media», *En la España Medieval*, 20, 1997, pp. 179-194.

Gactó Fernández, E., «El marco jurídico de la familia castellana. Edad Moderna», *Historia. Instituciones. Documentos*, 11, 1984, pp. 37-66.

–, «Entre la debilidad y la simpleza: La mujer ante la ley», *Historia 16*, 145, 1988, pp. 24-32.

Gamboa, M. A., «Los procesos criminales sobre causa de estupro ante la Corte y Consejo Real de Navarra (1750-1799): Aproximación a la sociedad navarra de la segunda mitad del siglo xviii», *Príncipe de Viana. Primer Congreso General de Historia de Navarra,* Anejo 9, 1988, pp. 111-119.

Gandásegui Aparicio, M. J., «Una contienda judicial entre dos mujeres. Procesos y sentimientos (1773-1775)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 22, 1999, pp. 33-52.

García Bourrellier, R., «'Ni con el más rico del mundo'. La quiebra de las estrategias matrimoniales en el Antiguo Régimen» en Arellano, I.; Usunáriz, J.M (eds.), *El mundo social y cultural de La Celestina*, Madrid, Iberoamericana, 2003, pp. 155-170.

García Bourrellier, R. – Usunáriz Garayoa, J. M., «Cosmogonías en la 'era confesional': maneras de entender la naturaleza en la diócesis de Pamplona (siglos xvi-xvii)», en *Política y cultura en la época moderna: cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*, eds. A. Alvar Ezquerra – J. Contreras – J. I. Ruiz Rodríguez, Universidad de Alcalá de Henares, 2004, pp. 663-670.

–, «Las dotes en nupcias dobles: un seguro de vida en la Edad Moderna», en *Padres e hijos en España y el mundo hispánico. Siglos xvi y xviii*, eds. J. M. Usunáriz Garayoa y R. García Bourrellier, Madrid, Visor, 2008, pp. 109-124.

García Bourrellier, R. – Usunáriz Garayoa, J. M. (eds.), *Aportaciones sociales a la historia del lenguaje: España siglo xiv-xvii*, Madrid, Iberoamericana, 2005.

García Herrero, M. C., «Viudedad foral y viudas aragonesas a finales de la Edad Media», *Hispania*, 184, t. 2, 1993, pp.431-450.

–, *Las mujeres en Zaragoza en el siglo xv*, Cuadernos de Zaragoza 62, 1990.

–, «Administrar del parto y recibir la criatura: aportación al estudio de obstetricia bajomedieval», *Aragón en la Edad Media, viii, Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta*, Zaragoza, 1989, pp. 283-292.

–. «Las mancebas en Aragón a fines de la Edad Media», en Arellano, I. – Usunáriz, J. M. (eds.), *El mundo social y cultural de la Celestina*, Madrid, Iberoamericana, 2003, pp. 171-189.

–, «Derechos de la viuda indotada», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 12, 1931, pp. 22-26.

–, «El any de plor», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 1947, pp. 121-127.

–, «La cambra», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 21, 1, 1945, pp. 31-35.

–, «La Germanía», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 1929, pp. 76-79.

García Jiménez, B., *Demografía rural andaluza: Rute en el Antiguo Régimen*, Diputación de Córdoba, 1987.

García Sánchez, M. C., «Actitudes y comportamientos femeninos en algunas comedias de Mira de Amescua», en *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro: Ficción teatral y realidad histórica*, eds. J. A. Martínez Berbel – R. Castilla Pérez, Universidad de Granada, 1998, pp. 233-248.

García-Sanz Marcotegui, A., *Demografía y sociedad de la Barranca de Navarra (1760-1860)*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1985.

Garrido, E. (ed.); Folguera, P.; Ortega, M.; Segura, C., *Historia de las Mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997.

Gaunt, D. – Löfgren, O., «Remarriage in the Nordic countries: the cultural and socio-economic background», en Dupâquier, J. (ed.), *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, Academic Press, London-New York, 1981, pp. 49-60.

Gaudemet, J., *El matrimonio en Occidente*, Taurus, Madrid, 1993.

Gélis, J., «La individualización del niño», en *Historia de la vida privada. T. iii. Del Renacimiento a la Ilustración*, eds. P. Ariés – G. Duby, Taurus, Madrid, 1989, pp. 311-329.

Gembero Ustarroz, M., «Evolución demográfica de Pamplona entre 1553 y 1817», *Príncipe de Viana*, 46, 176, 1985, pp. 745-796.

–, «Pamplona en los siglos xvii y xviii: Aspectos económicos y sociales», *Príncipe de Viana*, 177, 1986, pp. 43-111.

Geremek, B., *La piedad y la horca: historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza, 1989.

Gerli, E. M., «El placer de la mirada: 'voyerurismo', fetichismo y la movilización del deseo en Celestina», en Arellano, I. – Usunáriz, J. M. (eds.), *El mundo social y cultural de La Celestina*, Madrid, Iberoamericana, 2003, pp. 191-209.

Charles, L. – Duffin, L. (eds.), *Women and Work in Preindustrial England*, London, 1985.

Gimeno, B., *La construcción de la lesbiana perversa. Visibilidad y representación de las lesbianas en los medios de comunicación. El caso Dolores Vázquez - Wanninkhof*, Gedisa, 2010.

Ginzburg, C., «Charivari, assotiations juveniles, chasse sauvage», en *Le*

charivari, eds. J. Le Goff y J. C. Schmitt, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981, pp. 131-140.

González Dengra, M., «El vestuario femenino en cinco comedias de Mira de Amescua», en *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro: Ficción teatral y realidad histórica*, eds. J. A. Martínez Berbel – R. Castilla Pérez, Universidad de Granada, 1998, pp. 249-261.

Goody, J. - Thirsk, J. - Thompson, E. P., *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge University Press, 1976.

–, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, 1973.

–, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986.

Greer, M. R., «The (Self) Representation of Control in 'La dama duende'», en eds. C. Ganelin – H. Mancing, *The Golden Age Comedia: text, theory and performance*, West Lafayette, Purdue University Press, 1994, pp. 87-106.

Grinberg, M., «Charivaris au Moyen Age et á la Renaissance. Condamnation des remariages ou rites d'inversion du temps», en *Le Charivari*, eds. J. Le Goff y J. C. Schmitt, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981, pp. 141-147.

Guerra Medici, M. T., *L'aria di città. Donne e diritti nel comune medievale*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1996.

Guglielmi, N., «La viuda tutora (Italia del centro y del norte. Ss. xii-xv)», *Anuario de Estudios Medievales*, 18, 1988, pp. 157-171.

–, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

Guidi, L., «La tutela materna a Napoli nell'Ottocento», en Calvi, G. – Chabot, I. (eds.), *Le richezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix secc.)*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1998, pp. 233-256.

Guillot Aliaga, D., «Derechos de la viuda en la Valencia foral», *Hispania*, 61, 2001, pp. 267-288.

–, «El derecho de "tenuta" como garantía de la restitución dotal en el derecho foral valenciano», *Hispania*, 205, 2000, pp. 453-478.

Hahn, S., «Women in older ages – 'old' women?», *History of the Family*, 7, 1, pp. 33-58.

Hanawalt, B. A., «Remarriage as an Option for Urban and Rural Widows in

Late Medieval England», en Sheridan Walker, S. (ed.), *Wife and Widow in Medieval England*, University of Michigan Press, 1993, pp. 141-164.

–, *The Ties That Bound: Peasant Families in Medieval England*, New York, 1986.

– (ed.), *Women and Work in Preindustrial Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

–, «The Widow`s Mite: Provisions for Medieval London Widows», en *Upon My Husband's Death: Widows in the Literature an Histories of Medieval Europe*, ed. L. Mirrer, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 21-45.

–, «Widows, Wards and the Weak London Patrilineage», en *Quaderni Storici*, 83, 1994.

–, «Patriarchal Provisions for Widows and Orphans in Medieval London», en *Gender, Kinship, Power*, eds. M. J. Maynes – A. Waltner – B. Soland – U. Strasser, New York-London, Routledge, 1996, pp. 201-213.

–, «La debolezza del lignaggio. Vedove, orfani e corporazioni nella Londra Tardo Medievale», en *Quaderni Storici*, 86, 1994, pp. 463-485.

–, «Peasant Women's Contribution to the Home Economy n Late Medieval England», en *Women and Work in Preindustrial Europe*, ed. B. A. Hanawalt, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 3-19.

–, «Widows», en *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, eds. C. Dinshaw – D. Wallace, Cambridge University Press, 2003, pp. 58-90.

Hanley, S., «Engendering the state: family formation and state building in early modern France», *French Historical Studies*, 16, 1989, pp. 4-27.

–, «The monarchic state in early modern France: marital regime government and male right» en Bakos, A., *Politics, Ideology, and the Law in Early Modern Europe*, NY, 1994.

Heras Santos, J. L. de las, *La Justicia Penal de los Austrias en la Corona de Castilla*, Universidad de Salamanca, 1991.

Herlihy, D., «Marriage at Pistoia in the Fifteenth Century», *Bullettino storico psitoiese*, 74, 1972, pp. 3-21.

–, «The Medieval Marriage Market», *Medieval and Renaissance Studies*, 6, 1976, pp. 3-27.

–, *Medieval Households*, Cambridge, 1985.

Hernández Bermejo, M. A., «La imagen de la mujer en la literatura moral y religiosa de los siglos xvi y xvii», *Norba. Revista de Historia*, 8-9, 1987-1988, pp. 175-188.

Houlbrooke, R. A., *The English Family, 1450-1700*, Longman, London, 1984.

Hufton, O., «Women without men. Widows and spinsters in Britain and France in the eighteenth century», *Journal of Family History*, 9, 1984, pp. 355-376, o en *Between Poverty and Pyre. Moments in the History of Widowhood,* London, 1995.

–, *Destini Femminili. Storia delle donne in Europa, 1500-1800*, Milan, Mondadori, 1996.

Hughes, D. O., «From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe», en *Journal of Family History*, 3, 1978, pp. 263-296.

Iradiel, P., «Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias», *La condición de la mujer en la Edad Media, Coloquio Hispano-Francés*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pp. 223-259.

Jimeno Jurío, J. M., *Historia de Pamplona: síntesis de una evolución*, Pamplona, Aranzadi, 1974.

Kagan, R. L., *Lawsuits and litigants in Castile. 1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.

Kamen, H., *La España de Carlos ii*, Barcelona, Crítica, 1981.

–, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos xvi y xvii,* Madrid, Siglo xxi, 1998.

King, M. L., *Le donne nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

Klapisch-Zuber, C., «Genitori naturali e genitori di latte nella Firenze del Quattrocento», en *Quaderni Storici*, 44, 1980, pp. 543-563.

–, «La “Mère cruelle”. Maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIVe-XVe siècles», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 5, 1981, pp. 1097-1109.

–, *La familia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Editori Laterza, Roma Bari, 1988.

–, «Women Servants in Florence during the Fourteenth and Fifteenth Centuries», en *Women and Work in Preindustrial Europe*, ed. B. A. Hanawalt, Bloomington, Indiana University Press, 1998, pp. 56-80.

Knodel, J.; Lynch, K. A., «The Decline of Remarriage: Evidence from German Village Populations the Eighteenth and Nineteenth Centuries», *Journal of Family History*, 10, 1985, pp. 34-59.

Kübler-Ross, E., *Sobre el duelo y el dolor: cómo encontrar sentido al duelo a través de sus cinco etapas*, Barcelona, Luciérnaga, 2006.

Labaca Zabala, M. L., «Las segundas nupcias en el Fuero de San Sebastián», en *O directo das sucessoes: do directo romano ao direito actual*, Coimbra, 2006, pp. 211231.

Lacruz Berdejo, J. L., «El régimen matrimonial de los fueros de Aragón», *Anuario de Derecho Aragonés*, 3, 1946, pp. 19-155.

–, «Cuestiones fundamentales de la viudedad foral navarra», *Príncipe de Viana*, 27, 1966, pp. 245-266.

Lanza, J. M., *From Wives to Widows in Early Modern Paris: Gender, Economy and Law*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2007.

Lanza García, R., *Población y familia campesina en el Antiguo Régimen. Liébena, ss. xvi-xix*, Universidad de Cantabria, 1988.

–, *La población y el crecimiento económico en Cantabria en el Antiguo Régimen*, Universidad Autónoma de Madrid, 1991.

Lerner, G., «Motherhood in Historical Perspective», *Journal of Family History*, 3, 1978, pp. 297-301.

–, *La creación del Patriarcado*, Pamplona, Katakrak, 2018.

Lo Forte Scirpo, M. R., «La questione dotale nelle nozze sicilian di Bianca», *Príncipe de Viana*, 1999, pp. 277-291.

López-Cordón, M. V. (ed.), *Historia de la mujer e historia del matrimonio,* Universidad de Murcia, 1997.

–, «Esponsales, dotes y gananciales en los pleitos civiles castellanos: las alegaciones jurídicas»" en *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen justiz (Herausgegeben und eingeleitet von Johannes-Michael Scholz),* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 33-58.

–, «La literatura religiosa y moral como conformadora de la mentalidad femenina (1760-1860)», en *Actas de las* i *Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre la mujer*, Madrid, 1984.

–, «Familia, sexo y género en la España Moderna», *Studia Historica. Historia*

Moderna, 18, 1998, pp. 105-134.

–, «Entre damas anda el juego: las camareras mayores de Palacio en la Edad Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 2, 2003, pp. 123-152.

–, «La perfecta casada», *Historia 16*, 259, 1997, pp. 46-53.

–, «Familia, sexo y género en la España Moderna», *Studia Historica. Historia Moderna*, 18, 1998, pp. 105-134.

López Iglesias, F., «Oficios y actividades de las mujeres ovetenses en el Antiguo Régimen», en *El trabajo de las mujeres: ss. xvi-xx. vi Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre la mujer*, coord. M. J. Vara – V. Maquieira D'Angelo, Universidad Autónoma de Madrid, 1987, pp. 50-56.

Lorenzo Pinar, F. J., *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Universidad de Salamanca, 1991.

–, *Amores inciertos, Amores frustrados (Conflictividad y transgresiones matrimoniales en Zamora en el s. xvii*, Zamora, Semuret, 1999.

Lumia, G., «Mariti e mogli nei testamenti senesi di età moderna», Calvi, G. – Chabot, I. (eds.), *Le richezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix secc.)*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1998, pp. 43-64.

Maiza Ozcoidi, C., «Injuria, honor y comunidad en la sociedad navarra del siglo xviii», *Príncipe de Viana*, 197, 1992, pp. 685-696.

Mantecón Movellán, T. A., «Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 20, 2002, pp. 157-185.

–, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander, Universidad de Cantabria, Fundación Marcelino Botín, 1997.

–, «Las fragilidades femeninas en al Castilla Moderna», en Córdoba de la Llave, R. (coord.), *Mujer, marginación y violencia. entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 279-310.

Maravall, J. A., *El mundo social de 'La Celestina'*, Madrid, Gredos, 1968.

Marcos Martín, A., *Auge y declive en un núcleo mercantil y financiero de Castilla la Vieja: Evolución demográfica de Medina del Campo durante los ss. xvi y xvii*, Universidad de Valladolid, 1978.

–, «El sistema hospitalario de Medina del Campo en el siglo xvi», *Cuadernos*

de Investigación Histórica, 2, 1978, pp. 341-362.

Marland, H. (ed.), *The art of midwifery: early modern midwives in Europe*, London-New York, Routledge, 1993.

Marshall Wyntjes, S., «Survivors and status: widowhood and family in the early modern Netherlands», *Journal of family history*, 7, 1982, pp. 396-405.

Martínez-Góngora, M., *Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español. Los casos de Antonio y Juan de Valdés y Luis de León*, York, S. C., Spanish Literature Publications Co., 1999.

Maslow, A. H., «A Theory of Human Motivation», *Psychological Review*, 50, 1943, pp. 370-396.

Mate, M. E., *Daughters, Wives and Widows alter the Black Death. Women in Sussex, 1350-1535*, Woodbridge, Boydele Press, 1999.

Mendoza Garrido, J. M., «Sobre la delincuencia femenina en Castilla a fines de la Edad Media», en Córdoba de la Llave, R. (coord.), *Mujer, marginación y violencia. entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*, Universidad de Córdoba, 2006, pp. 75-126.

Merchán Álvarez, A., *La tutela de los menores en Castilla hacia finales del siglo xv*, Universidad de Sevilla, 1976.

Mikelarena Peña, F., «Estructuras familiares, ciclo de vida, composición del hogar y mano de obra extrafamiliar en el seno de los grupos domésticos de una ciudad tradicional: el ejemplo de Pamplona en 1786», *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, 12, 1994, pp. 125-147.

–, *Demografía y familia en la Navarra tradicional,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995.

–., «Las características de la familia troncal pirinaica española: su relación con las economías agrarias y con los regímenes demográficos», en Rowland, R. – Moll Blanes, I. (eds.), *La Demografía y la Historia de la Familia, Seminario Familia y élite de poder en el reino de Murcia. Ss. xv-xix*, Universidad de Murcia, 1997, pp. 207-224.

Minois, G., *Historia de la vejez. De la Antigüedad al Renacimiento*, Madrid, Nerea, 1987.

Miskimin, H. A., «Widows Not So Merry: Women and the Courts in Late Medieval France», en *Upon My Husband's Death. Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, ed. L. Mirrer, Ann Arbor, Universty of Michigan Press, 1992, pp. 207-219.

Montagut Contreras, E., «Viudas y varas de alguaciles de casa y corte (siglos xvi-xvii)», *Torre de los Lujanes*, 24, 1993, pp. 115-128.

Monteano Sorbet, P. J., «La población de Navarra en los ss. xiv, xv y xvi», *Revista de Demografía Histórica*, vol. 18, nº 1, 2000, pp. 29-70.

Moreno Almárcegui, A., *Sangre y libertad. Sistemas de parentesco, diversidad cultural y modos de reconocimiento personal*, Madrid, Rialp, 1994.

Moreno Almárcegui, A. – Zabalza Seguín, A., «Identidad social y espacio en la Navarra Pirinaica», en Chacón Jiménez, F. – Ferrer i Alós, L. (eds.), *Familia, Casa y Trabajo, Seminario Familia y élite de poder en el Reino de Murcia siglos xv-xix*, Universidad de Murcia, 1997, pp. 109-122.

Moreno Almárcegui, A. – Zabalza Seguín, A., *El origen histórico de un sistema de heredero único. El prepirineo navarro, 1540-1739,* Madrid, Rialp, 1999.

Murphy, C. P., «Il teatro della vedovanza. Le vedove e il patronage pubblico delle arti visive a Bologna nel xvi secolo», en Quaderni Storici, 104, 2000, pp. 393-421.

Myking, J. R., «Attractive marriage partners? Tenant widows and remarriages in Western Norway in the 17th and 18th century», *Scandinavian Journal of History (Norway)*, 29, 2004, pp. 225-239.

Nausia Pimoulier, A., «Suegros, nueras y viudas ante los tribunales: La restitución de dotes (siglos xvi-xvii)», en *Padres e hijos en España y el mundo hispánico: siglos xvi y xviii*, coord. Usunáriz Garayoa, J. M., García Bourrellier, R., 2008, pp. 245-266.

–, «Mujeres solas y brujería en la de los siglos xvi y xvii», en *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos xiii-xix)*, coord. Usunáriz Garayoa, J. M., *riev*, Cuadernos 9, 2012, pp. 216-239.

–, «Talis mater, talis filia, las malas madres en los siglos xvi y xvii», en *Memoria y Civilización: anuario de historia*, nº 16, 2013, pp. 27-54.

–, «El usufructo de viudedad navarro como recurso de supervivencia para las viudas navarras (siglos xvi y xvii)», en *Iura Vasconiae*, nº 10, 2013, pp. 573-596.

–, *¿Vírgenes o putas? Más de 500 años de adoctrinamiento femenino*, Txalaparta, 2020.

Nieto Soria, J. M., «Aspectos de la vida cotidiana de las pastoras a través de la poesía medieval castellana», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, eds. C. Segura Graiño – A. Muñoz Fernández, Madrid, Al-Mudayna,

1988, pp. 303-320.

Núñez de Cepeda y Ortega, M., *La beneficencia en Navarra a través de los siglos*, Pamplona, Escuelas Profesionales Salesianas, 1940.

–, *Los antiguos gremios y cofradías de Pamplona*, Pamplona, Imprenta Diocesana, 1948.

Olábarri, I. – Caspistegui, F. J. (eds.), *La 'nueva' historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.

Oliver Olmo, P., «Genealogía de la 'corrigenda': mujeres encarceladas en Pamplona (ss. xvi-XIX)», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 5, 1998, pp. 7-42.

Opitz, C., «Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)», en *La historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. ii, dirs. G. Duby – M. Perrot, Madrid, Taurus, 1992, pp. 321-395.

Orcástegui Gros, C., «Actividades laborales de la mujer medieval aragonesa en el medio urbano», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, eds. A. Muñoz Fernández – C. Segura Graiño, Madrid, Al-Mudayna, 1988, pp. 191-200.

Orduna Portús, P., *Los códigos sociales y culturales de conducta de la nobleza navarra (siglos xvi-xvii)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

Ortega López, M., «Una reflexión sobre la historia de las mujeres en la Edad Moderna», *Norba: revista de Historia*, 8-9, 1987-1988, pp. 159-168.

–, «Las mujeres en la España Moderna», en *Historia de las mujeres en España*, ed. E. Garrido, Madrid, Síntesis, 1997, pp. 249-341.

Owen Hughes, D., «From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe», en *Journal of Family History*, 3, 1978.

–, «Las modas femeninas y su control», en Duby, G. - Perrot, M., *La historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. ii, Madrid, Taurus, 1992, pp. 171-195.

Palacios Alcalde, M., «Tres creadores de modelos ideales de mujer en el Renacimiento Español: Martín Alonso de Córdoba, Franscesc Eximenis y Diego Pérez de Valdivia», en Sánchez, C. (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento Occidental: actas de las vii jornadas de investigación interdisciplinaria*, Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 137-155.

Parola, M., «Vedove e orfani a Torino nel periodo napoleonico», en Calvi, G. – Chabot, I. (eds.), *Le richezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix secc.)*, Turín,Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 257-274.

Pastor, R., «El trabajo rural de las mujeres en el reino de Castilla, siglos xi-xv», en *La historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. ii, dirs. G. Duby – M. Perrot, Madrid, Taurus, 1992, pp. 565-579.

Paterni, P., «Le leggi della città, le leggi della famiglia (Lucca, xvi-xviii secc.)», en Calvi, G. – Chabot, I. (eds.), *Le ricchezze delle Donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (xiii-xix secc.)*, Rosenberg & Selier, Turín, 1998, pp. 65-78.

Pelling, M., «Finding widowers : men without women in English towns before 1700», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London, Longman, 1999, pp. 37-54.

Pérez Baltasar, M. D., *Mujeres marginadas: casas de recogidas en Madrid*, Madrid, 1984.

Pérez García, J. M., *Un modelo de sociedad rural de Antiguo Régimen en la Galicia costera: la Península del Salnés (jurisdicción de La Lanzada)*, Universidad de Santiago de Compostela, 1979.

Pérez Molina, I., «Las mujeres en el derecho clásico catalán: Un discurso sexuado», *Duoda*, 2, 1991, pp. 45-84.

–, «Las mujeres y el matrimonio en el derecho catalán moderno» en vvaa, *Las mujeres en el Antiguo Régimen. Imagen y realidad (s. xvi-xviii),* Barcelona, Icaria, 1994, pp. 19-56

–, *Las mujeres ante la ley en la Cataluña moderna,* Universidad de Granada, 1997.

Pérez Molina, I. – Gil, A., «"Hembras vils" versus verges ideals: La justícia moderna i la dona», *L'Avenç*, 1990, pp. 30-35.

Peristiany, J. G. (ed.), *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*, Madrid, csic, 1987.

Perry, M. E., *Ni espada rota ni mujer que trota. Mujer y desorden social en la Sevilla del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1993.

–, «Las mujeres y su trabajo curativo en Sevilla, siglos xvi y xvii», en *El trabajo de las mujeres: siglos xvi-xx. vi Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre la mujer*, coord. M. J. Vara – V. Maquieira D'Angelo, Universidad Autónoma de Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, 1987,

pp. 40-50.

Piponnier, F., «El universo de la mujer: espacio y objetos», en *La historia de las mujeres en Occidente. La Edad Media*, vol. ii, dirs. G. Duby – M. Perrot, Madrid, Taurus, 1992, pp. 401-418.

Pitt-Rivers, J., «La veuve andalouse», en Ravis - Giordani, *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe Mediterranéenne*, Paris, 1987.

Polanco Melero, C., *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo xvi*, Diputación de Burgos, 2001.

Pollock, L. A., *Forgotten children. Parent-child relations from 1500 to 1900*, Cambridge University Press, 1993.

Prior, M., ed., *Women in English Society 1500-1800*, London, Methuen, 1985.

Ramiro Moya, F., «Mujer y trabajo en los gremios de la Zaragoza del Antiguo Régimen», *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 76-77, 2001-2002, pp. 159-170.

Ramos Martínez, J., *La Salud Pública y el Hospital General de la ciudad de Pamplona en el Antiguo Régimen (1700-1815)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1989.

Reguera Acedo, I., «La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo», coord. Usunáriz Garayoa, J. M., *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos xiii-xix)*, riev, Cuadernos 9, 2012, pp. 240-283.

Rial García, S., «"Casar doncellas pobres", paradigma de la caridad eclesiástica», *Obradoiro de historia moderna*, 3, 1994, pp. 71-86.

–, «Las mujeres "solas" en la sociedad semi-urbana gallega del siglo xviii», *Obradoiro de historia moderna*, 8, 1999, pp. 169-197.

–, «Las mujeres y el patrimonio en dos comunidades costeras de las Rías Baixas», *Obradoiro de Historia Moderna*, 10, 2001, pp. 89-120.

Rodríguez Alemán, I., *La población de Málaga en el siglo xvii*, Diputación de Málaga, 2003.

Rojo Alboreca, P., «El trabajo femenino en Extremadura durante la Baja Edad Media a través de la documentación testamentaria», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, eds. C. Segura Graiño – A. Muñoz Fernández, Madrid, Al-Mudayna, 1988, pp. 163-178.

Rosenthal, J. T., «Aristocratic Widows in Fifteenth-Century England», en Harris, B. J. – McNamara, J. K. (eds.), *Women and the Structure of Society*, Durham, 1984, pp.

–, «Fifteenth-Century Widows and Widowhood: Bereavement, Reintegration, and Life Choices», en Sheridan Walker, S. (ed.), *Wife and Widow in Medieval England*, University of Michigan Press, 1993, pp. 33-58.

–, «Other Victims: Peeresses as War Widows, 1450-1500», *History 72*, 1987, pp. 213-230.

–, *Patriachy and Families of Privilege in Fifteenth-Century England*, Philadelphia, 1991.

–, «Other Victims: Peeresses as War Widows, 1450-1500», en *Upon My Husband's Death. Widows in the Literature and Histories of Medieval Europe*, ed. L. Mirrer, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 131-152.

Ruiz Gómez, C., *Las relaciones familiares en Navarra durante los Austrias (1530-1719). Un estudio comparado de dos comunidades con sistemas sucesorios distintos*, Pamplona, Instituto de Ciencias para la Familia, 2005.

Saavedra, P., «Vejez y sociedad rural en la España Moderna», en *Vejez, envejecimiento y sociedad en España, ss. xvi-xxi*, coord. F. García González, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 35-66.

Salas Ausens, J. A., *La población en Barbastro en los siglos xvi y xvii*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981.

Sánchez Barricarte, J. J., *Estudios demográficos de tres municipios navarros: Bera, Yesa y Sangüesa (ss. xvii-xx),* Navarra, El autor, D. L., 2002.

Sánchez González, R., «Señorío y justicia en los Montes de Toledo: las causas de amancebamiento en la Edad Moderna», en *El mundo rural en la España Moderna, vii Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, coord. F. J. Aranda Pérez, Vol. 2, 2004, pp. 1285-1294.

–, *Sexo y Violencia en los Montes de Toledo. Mujeres y Justicia durante la Edad Moderna*, Asociación para el desarrollo integral del territorio Montes Toledanos, 2006.

Sánchez Herrero, J., «Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales», *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* (ejemplar dedicado a: *La violencia de género en la Edad Media*), 5, 2008, pp. 106-137.

Sánchez Ortega, M. H., «La mujer como fuente del mal: el maleficio»,

Manuscrits. Revista d'Història Moderna, 9, 1991, pp. 41-81.

–, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial,* Madrid, Akal, 1992.

–, «La 'pecadora' como disidente social», en Vaca Lorenzo, A. (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*, Universitarias de Salamanca, 1998, pp. 145-180.

Sánchez Vicente, P., «El trabajo de las mujeres en el Medievo hispánico: fueros municipales de Santiago y su tierra», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, eds. C. Segura Graiño – A. Muñoz Fernández, Madrid, Al-Mudayna, 1988, pp. 179-190.

Sancho Rebullida, F., «La viudedad aragonesa», *Anuario de Derecho Aragonés*, 8, 1955-1956, pp. 7-23.

Santana Molina, M., *Las segundas nupcias y la reserva de bienes en los Furs de Valencia*, Universidad de Alicante, 1992.

Sanz de la Higuera, F. J., «A la sombra de la muerte: viudez espléndida, viudedad paupérrima a mediados del setecientos», *Cuadernos de investigación histórica*, 22, 2005, pp. 431-461.

–, «¿Casada o viuda? El abandono del hogar en el Burgos de mediados del siglo xviii», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 13, 2006, pp. 211-242.

Sarti, R., «Las condiciones materiales de la vida familiar», en Kertzer, D. I. – Barbagli, M. (comp.), *La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Vol. i, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 41-72.

–, *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 2003.

Segalen, M., «Mentalité populaire et remarriage en Europe Occidentale», en Dupâquier, J., *Marriage and Remarriage in Populations of the Past*, London, pp. 67-84.

Segura Graiño, C., «Posibilidades jurídicas de las mujeres para acceder al trabajo», en *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, eds. C. Segura Graiño – A. Muñoz Fernández, Madrid, Al-Mudayna, 1988, pp. 15-26.

–, «El pecado y los pecados de las mujeres», en *Pecar en la Edad Media*, coords. A. I. Carrasco Manchado y M. P. Rábade Obradó, Madrid, Sílex, 2008, pp. 209-225.

Segura Urra, F., «Ordenanzas municipales de Puente la Reina: siglos xiv-xv»,

Príncipe de Viana, 64, 228, 2003, pp. 159-180.

–, *Fazer Justicia. Fuero, poder público y delito en Navarra (ss. xiii-xiv)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2005.

–, «'Verba vituperosa': el papel de la injuria en la sociedad bajomedieval», en *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España ss. xiv-xviii*, R. García Bourrellier – J. M. Usunáriz Garayoa, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 149-195.

Serna, J. – Pons, A., *La historia cultural: autores, obras, lugares*, Madrid, Akal, 2005.

Sheridan Walker, S. (ed.), *Wife and widow in Medieval England*, University of Michigan Press, 1993.

Shorter, E., *The making of the Modern Family*, Fontana/Collins, Glasgow, 1979.

Silanes Susaeta, G., «Comportamientos ante la muerte en la Pamplona Moderna a través de los testamentos», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 7, 2000, pp. 165-194.

Simons, W., *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1555*, University of Pennsylvania Press, 2003.

Skinner, P., «The widow's options in medieval southern Italy», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, Longman, London, 1999, pp. 57-65.

Stone, L., *The family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, New York, Harper, 1979, pp. 21-24, 340-404.

Stretton, T., «Widows at law in Tudor and Stuart England», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London, Longman, 1999, pp. 193-208.

Strosetzki, C., «La mujer en Calderón y el principio barroco de engaño y desengaño», en *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro: Ficción teatral y realidad histórica*, eds. J. A. Martínez Berbel – R. Castilla Pérez, Universidad de Granada, 1998, pp. 115-136.

Tamassia, N., *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Roma, Multigrafica Editrice, 1971.

To Figueras, L., «Estrategias familiares y demografía: una aproximación a partir de las fuentes catalanas», *Aragón en la Edad Media: Demografía y*

sociedad en la España Bajomedieval: sesiones de trabajo / Seminario de Historia Medieval, Zaragoza, Departamento de Historia Medieval, 2002, pp. 129-156.

Todd, B., «The remarrying widow: a stereotype reconsidered», *Women in English Society 1500-1800*, Mary Prior ed., London, 1985, pp. 54-92.

–, «The virtuous widow in Protestant England», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London, Longman, 1999, pp. 66-83.

Tomás y Valiente, F. (y otros), *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990.

Torres Sánchez, R., *Ciudad y población. El desarrollo demográfico de Cartagena durante la Edad Moderna*, Ayuntamiento de Cartagena, 1998.

Underdown, D., «The timing of de scold: the enforcement of patriarchal chronology of English women history» en *Order and disorder in early modern England*, eds. A. Fletcher – J. Stevenson, London, Weindenfel & Nicholson, 1984.

Usunáriz Garayoa, J. M., «Nacer en el Antiguo Régimen: el ritual del parto en la Europa Occidental», *Memoria y Civilización*, 2, 1999, pp. 329-337.

–, *Cartas de amor en la España del Siglo de Oro*, Pamplona, Griso, 2004.

–, *Historia breve de Navarra*, Madrid, Sílex, 2006.

–, «Soldados, sociedad y política en un reino de frontera: Navarra siglos xvi y xvii», *Iura Vasconiae*, 2007, pp. 285-325.

–, Exposición «Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos xiv-xvii» (Archivo Real y General de Navarra, 2020), en *Príncipe de Viana*, Año nº 82, nº 279, 2021 (Ejemplar dedicado a: Homenaje a Gustav Henningsen y Marisa Rey-Henningsen vol. / lib. ii), pp. 399-405.

Usunáriz Garayoa, J. M. - Arellano, I., *El matrimonio en Europa y en el mundo hispánico: siglos xvi y xvii*, Madrid, Visor Libros, 2005.

Usunáriz Garayoa, J. M. - Arellano, I., *El mundo social y cultural de la Celestina: actas del Congreso Internacional, Universidad de Navarra, junio 2001*, Madrid, Iberoamericana, 2003.Usunáriz Garay*oa*, J. M., La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos xvi y xvii), en *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos xiii-xix)*, coord. por Jesús María Usunáriz Garayoa, riev, Cuadernos 9, 2012,

Vaca Lorenzo, A. (ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*,

Salamanca, Ediciones Universitarias de Salamanca, 1998.

Val Valdivieso, M. I.; Tomás Pérez, M. S.; Dueñas Cepeda, M. J.; de la Rosa Cubo, C., *La Historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, Asociación española de investigación histórica de las mujeres, Universidad de Valladolid, 2004.

–, «Mujer y trabajo en Castilla al final de la Edad Media», *Aragón en la Edad Media*, 14-15, 1999, pp. 1585-15965.

Valverde Lamsfús, L., «La influencia del sistema de transmisión de la herencia sobre la condición de las mujeres en el País Vasco en la Edad Moderna», *Bilduma*, 5, 1991, pp. 123-135.

–, «Entre la corrección y el castigo: la casa de la Galera de Pamplona en los siglos xviii y xix», *ii Congreso de Historia de Navarra de los siglos xviii-xix y xx*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, Anejo 16, 1992, pp. 567-578.

Vázquez de Prada, V. (dir.); Usunáriz Garayoa (coord.), *Las Cortes de Navarra desde su incorporación a la corona de Castilla. Tres siglos de actividad legislativa (1513-1829), vol. i-ii*, Pamplona, Eunsa, 1993.

Vicente, M., «El treball de les dones en els gremis de la Barcelona Moderna», *L'Avenç*, 1990, pp. 36-39.

Vicente Valentín, M., «Mujeres artesanas en la Barcelona Moderna», en vvaa, *Las mujeres en el Antiguo Régimen. Imagen y realidad (s. xvi-xviii)*, Barcelona, Icaria, 1994, pp. 57-90.

Vigil, M., *La vida de las mujeres en los ss. xvi y xvii*, Madrid, Siglo xxi, 1986.

Villalba Pérez, E., *¿Pecadoras o delincuentes? Delito de género en la Corte (1580-1630)*, Madrid, 2004.

Virto Ibáñez, J. J., «'La Galera' de Pamplona: cárcel de mujeres en el reino de Navarra», *Segundo Congreso General de Historia de Navarra: 24-28 septiembre, 1990*, Pamplona, Príncipe de Viana, Anejo 15, 1993, pp. 631-640.

vvaa, *Las mujeres en el Antiguo Régimen. Imagen y realidad (s. xvi-xviii)*, Barcelona, Icaria, 1994.

Walthaus, R., «Mujeres en el teatro de tema clásico de Francisco de Rojas Zorrilla: Entre tradicionalismo y subversión», en *Las mujeres en la sociedad española del Siglo de Oro: Ficción teatral y realidad histórica*, eds. J. A. Martínez Berbel – R. Castilla Pérez, Granada, Universidad de Granada, 1998, pp. 137-157.

Warner, L., «Widows, widowers and the problem of ‘second marriages’ in sixteenth-century France», en Cavallo, S. – Warner, L. (eds.), *Widowhood in Medieval and Early Modern Europe*, London, Longman, 1999, pp. 84-107.

Wiesner, M. E., «¿Buhoneras insignificantes o mercaderes esenciales? Las mujeres, el comercio y los servicios en Nuremberg durante la Edad Moderna», en *Historia y Género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, coords. J. S. Amelang – M. J. Nash, Valencia, Alfonso el Magnanim, 1990, pp. 177-190.

–, «Early Modern Midwifery: A Case Study», en *Women and Work in Preindustrial Europe*, ed. B. A. Hanawalt, Bloomington, Indiana University Press, 1998, pp. 94-113.

Wrightson, K., *English Society, 1580-1680*, London, Routledge, 1993.

Zudaire Huarte, C., «Seroras del Baztán en el siglo xvii», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 30, 1978, pp. 435-450.

Amaia Nausia Pimoulier

1982 Iruñea (Nafarroa, Euskal Herria)
Amaia Nausia Pimoulier es doctora en Historia por la Universidad de Navarra, donde defendió su tesis *Entre el luto y la supervivencia: viudas y viudedad en la Navarra Moderna (siglos XVI y XVII)*. Es responsable de proyectos de Eusko Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos y colaboradora habitual en diversos medios de comunicación, como Berria, *Gara* o *Euskalerria Irratia*. En un tono siempre divulgativo, sus artículos e investigaciones se centran sobre todo en el rol, modo de pensar, vivir y sentir de nuestras antepasadas: explicar el ideal de feminidad a lo largo de la historia y el adoctrinamiento sufrido por las que osaban transgredir las normas impuestas por el sistema patriarcal, en sus diversas formas. Tras *Ser mujer (siglos XIII-XVI)*, *¿Vírgenes o putas? Más de 500 años de adoctrinamiento femenino* fue su segundo libro.